بسم الله الرحمٰن الرحيم

وَلِلّٰهِ خَزَائِنُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (المنافقون)
وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَآئِنُه وَمَا نُنَزِّلُه اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ (لحجر)

مخزن الفرائد

على

شرح العقائد (النسفيه)

تاليف : جامع المعقول والمنقول حضرت مولا نا محمد زاهد عزيزخليل
كمپوز : حافظ مولوی محمد ولی (البغلانی)

ناَشر
مكتبه زاهد محله جنگی قصه خوانی پشاور
ناظم المكتبه : حَافظ مَحْمُود عزيز خليل

حقوق الطبع محفوظة

اسم الكتاب : مخزن الفرائد شرح لشرح العقائدالنسفیؒ

الـمـؤلف :جـامع المعقول والمنقول ماهرالعلوم النقلية والعقلية واستاذ الكل فی الكل حضرت مولانا محمدزاهدعزیزخیل.

اهتمام ونظرالثانی: طالب الدعاء حافظ محمدولی (البغلانی)

الاشاعة الاولی :

ناشر : مکتبه زاهدیه محله جنگی قصه خوانی پشاور

ناظم المکتبه : حافظ محمود عزیزخیل

بسم الله الرحمٰن الرحيم

قوله ﴿ الحمد لله﴾ (فانقيل) المقصود للشارح فی هٰذا لمقام هو توضیح مغلقات المتن فاشتغاله فی التسمية والحمد اشتغالا بما لا يعنی (قلنا) فی الجواب اولاً ان هذا للاقتداء بكتاب الله فانه ذكر فيه اولاً التسمية ثم التحميد،ونقول ثانيًا ان هذاللاقتداء بكتب السلف فان د أبهم بذكرالتسمية اولاً وذكر الحمد ثانيًا، ونقول ثالثًا ان هذا للعمل بحديثی الابتداء :الاول قوله عليه الصلوٰة والسلام كل امرٍ ذی بال لايبدء فيه ببسم الله الرحمٰن الرحيم فهو اقطع و الثانی قوله عليه الصلوٰة والسلام كل كلام لايبدء فيه بألحمد لله فهو اجزم (فانقيل) العمل على الحديثين غير ممكن لكونهما متعارضين وفی الامرين المتعارضين لايمكن العمل باالامرين بل يكون العمل باحدهما ووجه المتعارض هوان الابتداء امر بسيط لانه عبارة عن ذكرالشیء قبل كل شیء باالابتداء باالتسمية يوجب فوات الابتداء بالحمد والابتداء بالحمد يوجب فوات الابتداء باالتسمية ، وأُجيب عن هذا باجوبه خمسة الاول ان هذٰ انما كان وارداً لوكان الباء فی الحديثين صلة الابتداء وليس كذلک بل الباء صلة التبرک فيكون المعنى ان كل امر لايبدء فی ذلک الامر بتبرک التسمية والتحميد فهو اقطع فيكون الابتداء باالامر ذی بالٍ ويكون ذكرالتسمية والتحميد لحصول التبرک بهما ، والجواب الثانی ان هٰذا انما كان وارداً لوكانت الباء فی الحديثين للملابسة وليس كذلک بل هی صلة التلبس ويكون المعنى ان كل امر ذی بال لايبدء فيه حال كونه متلبسًا ببسم الله والحمد الله فهو اقطع فيكون الابتداء بذلک الامر ذی بالٍ ولكن يكون ذلک الامر متلبسًا باالتسمة والحمد والجواب الثالث ان هٰذا الاعتراض انما كان وارداً لوكانت الباء فی الحديثين صلة الابتداء وليس كذلک بل هی للاستعانة فيكون المعنى ان كل امرٍ ذی بال لايبدء فيه باستعانة اسم الله وحمد الله فهو اقطع فيكون الابتداء باالامر ذی بال ويكون المقصود من ذكرالتسمية والحمد الاستعانة بهما وعلى هٰذا الاجوبة الثلٰثة يكون الابتداء محمولاً على الحقيقی،والجواب الرابع اناسلمنا ان الباء فی الحديثين صلة الابتداء لكن فی حديث التسمية محمول على الابتداء الحقيقی وهوان يكون الشیء مقدمًا على جميع الاشياء ولاشک ان الابتداء الحقيقی باالتسمية حاصل والابتداء فی حديث الحمد محمول على الابتداء العرفی وهوان يكون الشیء مقدمًا على المقصود ولاشک ان الحمد قبل المقصود ، والجوب الخامس ان الابتداء فی التسمية محمول على

الابتداء الحقيقي وفی حدیث الحمد علی الابتداء الاضافی وهوان یکون الشیء مقدمًا علی شیء آخر مطلقًا ای سواء کان ذلک الشیء الآخر مقصوداً اوغیر مقصود ، والجواب السادس ان الابتداء فی کلا الحدیثین محمول علی الابتداء العرفی ، والجواب السابع ان الابتداء فی احدی الحدیثین محمول علی العرفی وفی الحدیث الأخر علی الاضافی فالباء فی الاجوبة الاربعة صلة الابتداء ثم اللام فی قوله الحمد للجنس عند المعتزلة وللاستغراق عند الاشاعرة ، وقال البعض ان اللام للعهد والمعهود به هوالفرد الکامل للحمد وهو حمده تعالی علی نفسه ففیة اظهار عن عجزالعبد عن الحمد الذی یلیق بجنابه تعالی ولکن انتساب لام الجنس الی المعتزلة غیر ظاهر لان مآل الجنس والاستغراق واحد لان اختصاص الجنس یفید اختصاص الاستغراق ایضًا لانه لو ثبت الفرد الواحد من الحمد للغیر لایکون الجنس مختصًا باالواجب تعالی لوجود ذلک الجنس فی ذلک الفرد (فانقیل) لما کان مآل الجنس ومآل الاستغراق واحداً فیلزم الخلاف عن مذهب اهل الاعتزال فان المحامد عندهم لایکون جمیعها مختصة باالواجب تعالی وذلک لان الواجب تعالی خالق لبعض الامور عند هم وهی ماعدا افعال العباد الاختیاریة واما خالق الافعال الاختیاریة للعباد فهو العباد (قلنا) ان المعتزلة وان اسندوا بعض الافعال الی العباد باالخالقیة ولکن لاینکرون اختصاص کل المحامد باالواجب تعالی لانهم یعرفون بان الواجب تعالی خالق القدرة فی العباد علی تلک الافعال الاختیاریة .

قوله ﴿المتوحد﴾ (فانقیل) ان المقصود فی هٰذا المقام هو اداء حمدالله تعالی وهو حاصل بقوله الحمدلله فینبغی ان لایذکر قوله المتوحد بجلال ذاتة الی آخره لانه یوهم الاستدراک (قلنا) لانسلم وجود الاستدراک فیه لان ایراده للاستدلال علی دعوی قوله الحمدلله لان معنی ذلک الدعوی هوان جمیع افراد الحمد مختصة باالواجب تعالی واستدل علیه بهٰذا الدلیل ففی هٰذا اشاره الی صغری الدلیل واماالکبری فمطویة غیر مذکورة فی عبارة المصنف فالدلیل علی نمط القیاس الاقترانی تقدیره هٰکذا ان جمیع المحامد مختصة باالواجب تعالی لانه تعالی متوحد بجلال ذاته وکمال صفاته وکل من هٰکذا شانه فجمیع المحامد تکون مختصة به ینتج ان جمیع المحامد تکون مختصة باالواجب تعالی وهٰذا هو المطلوب (فانقیل) ان توصیف الواجب تعالی لایصح باالمتوحد لانه اسم الفاعل من باب التفعیل والمعانی المشهورة لباب التفعل ثلٰثة الاول الطلب ای طلب مالا یکون ذلک الشیء

حاصلاً فيه مثل تعظيم معناه طلب العظمة والثانى التكلف وهو تحمل المشقة فى الاتصال بصفةٍ مثل تحلم فان معناه انه حصل الحلم فى نفسه بمشقة ، والثالث الصيرورة بلاصنع صانع مثل تحجر الطين اى صار الطين حجراً من غيران يطبخه احد على النار ولاشك انه لايصح واحد من هٰذه المعانى فى حقه تعالى لانه لو اُريد من المتوحد الطلب يكون المعنى ان الواجب تعالى طلب الوحدة ولم تكن تلك الوحدة حاصلة فيه قبل ذلك وان اريد منه الكلف يكون الواجب تعالى حصل الوحدة فى ذاته بمشقة ولم يكن الوحدة موجودة فيه بنفسه ولو اُريد منه الصيرورة يكون المعنى ان الواجب تعالى صار من حال عدم الوحدة الى حال الوحدة ولاشك ان كل واحد من هٰذه المعانى محالة فى حقه تعالى ، واُجيب عن هٰذا باجوبة ثلٰثة : الاول ان التفعل للطلب ولكن المراد منه اقتضاء ذاته الوحدة اى ان ذاته تعالى تقتضى الوحدة ، والجواب الثانى ان باب التفعل للتكلف ولكن التكلف مجاز عن الكمال فى الوحدة ، والجواب الثالث ان باب التفعل للصيرورة ولكنه مجرد عن الانتقال فيكون المعنى ان الحمد لمن ذاته يقتضى الوحدة وهٰذا على الجواب الاول اولمن هوموصوف باالوحدة الكاملة هٰذا على الجواب الثانى اولمن هوموف باالوحدة الذاتية التى ليست بصنع صانع .

قوله ﴿بجلال ذاته﴾(فانقيل) ان الباء فى قوله بجلال ذاته لاتخلو اما ان تكون للاستعانة اوتكون سببية لكن التالى بكلا شقية باطل فاالمقدم مثله اماالملازمة فلان المتبادر ان تكون الباء للاستعانة فلان الاضافة فى قوله جلال ذاته لاتخلو اما ان تكون لامية او تكون من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فعلى الاول يلزم الدور اوالتسلسل او الترجيح والكل باطل ووجه اللزوم ان المتوحد لما كان باستعانة جلال الذات جاز ان يكون بعض الصفات باستعانة بعض الآخر مثلاً ان المتوحد لماكان باستعانة جلال الذات وجلال يكون باستعانة القدرة والقدرة باستعانة العلم فاما ان تذهب هٰذه السلسلة الى غير النهاية ، اوتعو د اوتنتهى الى صفة فعلى الاول لزم الدور وعلى الثانى لزم التسلسل وعلى الثالث لزم الترجيح بلامرجح وعلى الثانى يكون الذات الجليلة مستعان بها فاالمستعن لايخلو اما ان يكون الواجب تعالى اوغيره فعلى الاول يلزم الاتحاد بين المستعين والمستعان به وهو باطل وعلى الثانى ان ذكر الغير لايخلو اما ان يكون واجبًا اوممكنًا فعلى الاول يلزم تعدد الوجباء وعلى الثانى يلزم احتياج الواجب الى الغير فى حصول توحد ذاته واما بطلان الشق الثانى وهوان تكون الباء للسببية

فـحيـنـئـذٍ ايضًا الاضافة فى جلال ذاته لايخلو اما ان تكون لامية او تكون من قبيل اضافة الصفة الى الـمـوصـوف فعلى الاول يلزم الدور اوالتسلسل اوالترجيح بلا مرجح والكل باطل ووجه ذلك الـلـزوم هـوانـه لـمـا كـان جلال الذات سببًا للمتوحد جاز ان يكون بعض الصفات سببًا لـلبعض الآخر مثلاً ان جلال الذات سبب للمتوحد وهو يكون سببًا للقدرة وهو يكون سببًا لعلم فـامـا ان تـذهـب هٰـذه الـسـلـسـلة الـى غيـر الـنـهـايـة ، اوتعود او تنتهى الى صفة فعلى الاول لزم التسلسل وعلى الثانى لزم الدور وعلى الثالث يلزم الترجيح بلا مرجح وعلى الثانى يلزم صدور الـصـفـات عـن الـواجـب تعالى باالاختيار لان الباء السببية انما تدخل على الفاعل المختار فاذا كـان الـذات الجليلة سببًا باالاختيار للمتوحد جاز ان يكون سببًا باالاختيار لباقى الصفات ايضًا وصـدور الـصـفـات عن الواجب تعالى باالاختيار باطل من وجهين الاول يلزم حدوث الصفات لان الـصـادر بـاالاختيـار يـكـون مسبـوقًا باالارادة والثانى انه يلزم تقدم الارادة على نفسها لان الارادة ايضًا من الصفات فيكون مسبوقة باالارادة الأُخرى (قلنا)ان هٰذا انما كان وارداً لوكانت الـبـاء لـلاستعانة اوللسببية وليس كذلك بل هى هٰهنا صلة المتوحد والباء اذا وقعت صلة باب التـفـعل تفيد استقلال الفعل فى مأخذالاشقاق فى بحث لايشار له الغير فيكون المعنى هٰكذا ان الـواجب تعالىٰ مستقل ومفرد فى جلال ذاته اوفى ذاته الجليلة ولايشاركه الغيرفى ذالك ومن هٰـذا لـجـوب يـظـهـر جـواب سؤال آخر وهوان المجرد اصل من المزيد فيه فلم اختار الشارح الـمـزيـد وهـو الـمتوحد ولم يرد المجرد وهو الواحد ، وحاصل الجواب ان المزيد تفيد معنى الاستقلال لو قوع الباء فى صلته ولايفيده المجرد فلذا اختير المزيد على المجرد ، اونقول فى الـجـواب عن اصل الاعترض ان الباء السببية ويكون الظرف متعلقًا بقوله الحمد ويكون جلال الـذات سببًا لثبـوت الـحـمـد للواجب تعالى وعلى هٰذا التقدير لايلزم المحذورات المذكورة (فـانـقـيـل) لايصح تعلق الظرف باالحمد لانه مصدر ضعيف العمل فينبغى ان يكون متعلقٌ بقوله الـمتـوحـد لـكـونـه قـوى العمل (قلنا) الظرف يكفى له رائحة من الفعل فجاز عمل المصدر فى الـظـرف (فـانـقـيـل) لايـصح تعلق الظرف باالحمد لوجه آخر وهوان هٰذا يخلو عن الفائدة التى ذكـرنـاهـا وهـى افـادة استقلال الذات الجليلة فى الوحدة (قلنا) هٰذا وان كان خاليًا عن تلك الـفـائـدة ولكنه مشتمل على فائدة أُخرى وهى صيرورة هٰذا القول من المصنف من قبيل قضايا قياساتها معها كماهو ظاهر.

قوله ﴿ وكمال صفاته﴾الاضافة اما لامية فيكون المراد من كمال الصفات عدم وقوف الصفات على حدٍ ونهاية فلا كمال لصفات المخلوقين لان لها حدونهاية واما اضافة الصفه الى الموصوف اى الصفات الكاملة والمراد من الصفات الكاملة هى التى لا تنتهى الى حد ونهاية بل تكون دائمه (فانقيل) ان الصفات شاملة للصفات الثبوتية والصفات السلبية فالمراد من الصفات هٰهنا لا يخلو اما ان يكون المراد منها الصفات الثبوتية اويكون المراد منها الصفات السلبية او يكون المراد كلا القسمين والكل باطل اما الاول فلعدم وجود القرينة لان الصفات عامة فارادة الخالص منها لايكون الابالقرينة فماهى واماالثانى فيلزم التكرارفى قوله فى نعوت الجبروت لان المراد منها الصفات السلبية وعلى الثالث يكون ذكر نعوت الجبروت مستدركا لان الصفات شاملة لها (قلنا) المراد منها الصفات الثبوتية والتوحيد ولايلزم ارادة الخاص من دون وجود القرينة بل القرينة موجودة وهى ان الصفات الثبوتية اذا ذكرت مطلقًا يكون المراد منها الصفات الثبوتية دون السلبية (فانقيل)اذا كان المراد من كمال صفاته الصفات الثبوتية دون السلبية ودون الاعم فلم قدم الصفات الثبوتية على الصفات السلبية مع ان التخلى عن الرزائل يكون مقدمًا على التحلى باالفضائل(قلنا) ذلک لان الصفات الثبوتية وجودية لاخذالوجود فى مفهومها والصفات السلبية عدمية لاخذالعدم فى مفهوما ولاشک ان الوجود يكون اشرف من العدم ،اونقول انماقدم الصفات السلبية على الصفات الثبوتية لاجل الاشارة الى ان الصفات السلبية ليست عين التخلى عن الرزائل بل بمنزلة التخلى عن الرزائل لان التخلى عن الرزائل يقتضى سبق وجود الرزائل وهوباطل فى حق الواجب تعالى

قوله ﴿المتقدس﴾ هٰذاايضًا صيغة اسم الفاعل من باب التفعل كاالمتوحد فيكون التقدس مثل المتوحد فى جريان الاعتراض والجوابات الثلٰثة عنه ولكن نذكر هٰهنا شيئًا قد تركناه فيما سبق وهوان للتكلف معنيين الاول ان يحصل وصف باالمشقة لشخص ويكون ذلک الشخص قابلاً لذلک الصفة مثل المتعبد فان معناه انه حصل فى نفسه العبادة باالمشقة والثانى ادعاء شخص لنفسه وصفًا ولم يكن ذلک الشخص قابلاً وصالحًالذلک الوصف كما يقال المتأله فى حق فرعون والمتنبى فى حق مسيلمة الكذاب والتكلف بكل واحدمن هٰذين المعنيين محال فى حق الواجب تعالى .

قوله ﴿فى نعوت الجبروت﴾ثم ان الجبرت جاء على معنيين الاول انه مبالغة فى

الجبر وهو عبارة عن الرفعه والعظمة والثانی انه مبالغة فی الجبر وهو عبارة عن القهر لاعلی سبيل الظلم (فانقيل) اضافة النعوت الى الجبروت لاتخلو اما لامية او بيانية وكلاهما باطلان اما الاضافة اللامية فهی تفيد ان هذه الصفات ثابتة للجبروت مع ان الامر ليس كذلک لان الصفات للواجب تعالى واما الاضافة البيانية فهی ان المضاف اليه يكون بيانًا للمضاف والجبروت لايمكن ان يكون بيانًا للنعوت لوحدت الجبروت وكثره النعوت (قلنا) الاضافة لامية ولكن المراد من الجبروت ذات الواجب تعالى فالجبروت تعبير عن ذات الواجب تعالى والمراد من النعوت حينئذٍ اما الصفات السلبية او الصفات العقلية او الصفات الالٰهية اعم من الثبوتية والسلبية والفعلية (فانقيل) لايصح اطلاق الجبروت على الواجب تعالى والا لزم حمل الوصف الصرف على الذات وهو باطل (قلنا) حمل الوصف الصرف على الذات لايجوز اذا لم يكن المقصود من ذلک الحمل المبالغة واما اذا كان المقصود فی الحمل المبالغة فيجوز وههنا الحمل بطريق المبالغة كمافی زيد عدل، او نقول فی الجواب عن اصل الاعتراض ان هذه الاضافة بيانية والجبروت وان كان نعتًا واحداً لكن عدنعوتًا لاجل المبالغة (فانقيل) لايصح ظرفية نعوت الجبروت للمتقدس والا لزم كون الواجب تعالى مظروفًا وهو باطل لكونه تعالى منزهًا عن الظروف (قلنا) هذا انما كان وارداً لوكان هذا من قبيل الظرفية الحقيقية وليس كذلک بل مجازية فان الواجب تعالى لما كان موصوفًا باالصفات فتلک الصفات تنفی عن الواجب تعالى كل نقصٍ فيكون هذه الصفات بمنزلة الحصن للملک .

قوله ﴿بساطع حججه﴾ ههُنا احتمالات اربعة الاول ان تكون اضافة ساطع الى حججه بيانية ويكون الضمير المجرور راجعًا الى الواجب تعالى والثانی ان تكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف ويكون الضمير المجرور راجعًا الی الواجب تعالى والثالث ان تكون الاضافة بيانية ويكون الضمير المجرور راجعًا الى النبی ﷺ والرابع ان تكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف ويكون الضمير المجرور راجعًا الى البنی ﷺ وعلى جميع هذا الاحتمالات الاربعة اضافة الحجج الى الضمير المجرور استغراقية لان اضافة الجمع الى شیء اذا لم توجد هناک قرينة التخصيص فتكون هی استغراقية وههُنا ايضًا القرينة على التخصيص غير موجودة فاالاحتمالان كما يجوزان فكذلک هما مختاران اما وجه الجواز فلانهما يفيد ان نبيناﷺ مؤيد باعظم المعجزات واما الاختيار فلانهما يفيدان معجزات

نبيناﷺ اعظم من معجزات سائر الانبياء عليهم السلام و اما الاحتمال الرابع فجائز ولكن ليس بمختار اماالجواز فلانه يفيد ان نبيناﷺ مؤيد باعظم المعجزات و اما عدم الاختيار فلانه لايفيد ان معجزات نبيناﷺ اعظم من معجزات سائر الانبياء عليهم الصلوٰة و السلام و اما الاحتمال الثالث فلا يجوز لانه يفيد ان بعض المعجزات لنبيناﷺ اعظم وبعضها غير اعظم فيحتمل ان يكون معجزات سائر الانبياء اعظم كلها .

قوله ﴿وبعد﴾ لمافرغ الشاح من انشاء حمده تعالى شرع فى انشاء مدح علم الكلام والمختصر الذى دون فيه وغرضه من ذلك دفع الاعترضين : الاول ماالوجه للشارح حيث صنف الكتاب فى علم الكلام مع ان العلوم الاُخرى موجودة والبعض من ذلك العلوم اولى واليق باالاشغال فيه كعلم التفسير وعلم الحديث والثانى ان المتون المدونة فى علم الكلام كثرة فما الوجه للمصنف حيث اختار هٰذا المتن باالشرح عليه دون ماعداه من المتون واندفاع هذين الاعتراضين ظاهر من كلام الشرح وبما ذكر اندفع اعتراض آخر هوان قوله الحمد لله وكذا قوله والصلوٰة على نبيه من قبيل الانشاء لان المقصود من ليس الاخبار عن الحمد والصلوٰة بل المقصود انشاء الحمد والصلوٰة وقوله وبعد فان مبنى علم الشرائع الى آخره خبرلعدم كونه قسمًا من اقسام الانشاء فيلزم من عطف هٰذا على ما سبق عطف الاخبار على الانشاء وذلك لايجوز ووجه الاندفاع هوكما ان المقصود من الكلام السابق انشاء الحمد والصلوٰة فكذلك المقصود من هٰذا الكلام انشاء مدح علم الكلام والمختصر المدون فيه فيكون هٰذا من قبيل عطف الانشاء على الانشاء ولاشك انه جائز ثم انه اختلف فى اول من تكلم بكلمة بعد فقيل داود عليه السلام وفسربه قوله تعالى (وَاٰتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَاب) بان المراد من فصل الخطاب هو بعد وقيل يعقوب عليه الصلوٰة والسلام فانه عليه السلام لما جائه ملك الموت قال ذلك فى جملة كلامه وقيل ايوب عليه الصلوٰة السلام وقيل آدم عليه الصلوٰة والسلام وقيل يعرب ابن قحطان الذى هو جدالغرب وقيل كعب بن لوئ احد اجداد النبىﷺ وقيل سحبان بن وائل ، ثم ان لبعد حالات ثلٰثة : الاولى ان يذكر معه المضاف اليه والثانية ان يكون المضاف اليه محذوفًا نسيًا منسيًاوفى هاتين الحالتين يكون معربًا لعدم وجودالوجه للبناء مع ان الاصل فى الاسماء الاعراب والثالثة ان يكون المضاف اليه محذوفًا منويًا فحينئذٍ يكون مبنيًا على الحركة وتكون تلك الحركة الضمة اما نفس البناء فلمشابهته باالحرف فانه كما ان

الحرف يكون محتاجًا فى الدلالة على المعنى الى ضم ضميمة فكذلك بعد يكون محتاجًا الى ان يراد معه المضاف اليه فى النية واماوجه البناء على الحركة مع ان الاصل فى البناء السكون فلان تدل على المضاف اليه المحذوف لان الدلالة على شيء انماهى شان الحركة دون السكون لان السكون عبارة عن عدم الحركة ولادلالة للاعدام انما الدلالة شان الموجودات واما وجه البناء على الضم مع ان الفتح اخف منه فلان حذف المضاف اليه نقصان قوى فلابد له من جبيرة قوية والقوى فى الحركات انما هو الضم دون الفتح والكسر .

قوله ﴿فان﴾ (فانقيل) المتبادران هٰذاالفاء للجزاء والفاء الجزائية انما تورد عند وجود الشرط اوعند وجود كلمة اماالتى تقوم مقام الشرط وههنا لم يوجد واحد من هٰذين الامرين فلايصح ايراد هٰذه الفاء (قلنا) الفاء الجزئية اوردها لاجل ان بعد قائم مقام لما الشرطية فيكون التقدير ولماحمدنا وصلينًا فان مبنى علم الشرائع الى آخره (قلنا) يعلم من هٰذا تفريع الكلام الآتى على الحمد والصلوٰة لان الجزاء يكون متفرعًاعلى الشرط وههنا لايصح التفريع لان هٰذا الكلام يكون موجوداً سواء حمدنا وصلينا اولا والتفريع يقتضى ان لايوجد المتفرع بدون وجود المتفرع عليه (قلنا) ان الشرط قد يكون قيداً لمضمون الجزاء وقد يكون قيداً للاخباربه كما فى قوله تعالى (وَمَنْ كَفَرَفَاِنَّ اللّٰهَ غَنِىٌّ عَنِ الْعٰلَمِيْنَ) والجزاء انما يكون متفرعًا على الشرط فى القسم الاول دون القسم الثانى وكلام الشارح من قبيل القسم الثانى دون القسم الاول ، اونقول فى الجواب عن اصل الاعتراض بان هٰذا انما كان وارداً لوكان الفاء للجزاء وليس كذلك بل هى للتعليل فيكون التقدير واحضر بعد الحمد والصلوٰة ماسيأتى فان مبنى علم الشرائع الى آخره فيكون مدخول الفاء علة للمقدر (فانقيل) فعلى هٰذا يلزم عطف الانشاء على الاخبار لان احضر صيغة الامر فيكون هٰذا القول جملة انشائية وقوله الحمد للّٰه جملة خبرية فيلزم عطف الانشاء على الخبر وذلك لايجوز (قلنا) كما ان المعطوف انشاء فكذلك المعطوف عليه ايضًا انشاء لان المقصود من قوله الحمد للّٰه ليس هو الاخبار عن الحمد بل المقصود هوانشاء الحمد فيصح العطف ، او نقول فى الجواب عن اصل الاعترض ان هٰذا انما كان وارداً لوكانت الفاء فى كلام الشارح للجزاء وليس كذلك بل هى زائدة فلا تستدعى وجود الشرط ولا وجود مايقوم مقام الشرط (فانقيل) ان الحرف الزائد وان لم يكن له دخل فى تادية اصل المعنى ولكن مع ذلك لابدله من فائدة خارجة عن اصل معنى الكلام فما الفائدة فى

ايراد هٰذه الفاء الزائدة (قلنا) الفائدة في ايرادها التنبيه على ان كلمة بعد غير مضافة الى مابعدها بل هي مبنية على الضم لقطعها عن الاضافة ، اونقول في الجواب عن اصل الاعترض ان الفاء جزائية والشرط وان لم يكن موجوداً ولكن مايقوم مقام الشرط موجود لانه كان في الاصل اما بعد ثم حذف اماوجعل الواوعوضًا عنه (فانقيل) لايصح جعل الواوعوضًا عن كلمة اماالعدم وجود المناسبة بينهما مع انه لا بد في التعويض من وجودالمناسبة بين العوض والمعوض عنه (قلنا) لانسلم عدم وجود وهي ان العطف يفيد التفصيل و كلمة اما قلما تخلوعن التفصيل وان لم تكن هٰهنا للتفصيل ،اونقول في الجواب عن اصل الاعتراض ان الفاء جزائية ولكن الظرف وهو بعد اجرى مجرى الشرط كمافي قوله تعالى (وَإِذْلَمْ يَهْتَدُوْا بِهِ فَسَيَقُوْلُوْنَ هٰذَا إِفْكٌ قَدِيْمٌ) او نقول في الجواب عن اصل الاعتراض ان الفاء جزائية اوردها بناءً على توهم اما ثم ان توهم اما عبارة عن ظن غير المذكور مذكوراً لكون المقام مقام ذكره فالحكم في صورة التوهم لايكون مطابقًا للواقع ونظيرذلك قول الشاعر (شعر)

بدأ لی لست مدرک ما مضى ولاسا بق شيئًا اذا كان جائبًا

فان الشاعر قرء سابق مجروراً لتوهم انه ذكر الباء في قوله مدرک فاذا كان الباء مذكوراً في مدرک فيكون سابق مجروراً لعطفه على مدرک ،اونقول في الجواب عن اصل الاعتراض بان الفاء جزائية اوردها الشارح على ان كلمة امامقدرة في نظم الكلام والفاء الجزائية كما تور دحين كون اما ملفوظة فكذلک توردحين كون امامقدرة في نظم الكلام ولكن هٰذان الجوابان لايخلوان عن الضعف اماالاول فلان توهم كلمة امامستبعد باعتبار العقلى لابدله من سندٍ وليس بموجودٍ وايضًا فيه يلزم نسبة الخطاء الى الشارح في الامكنة الكثيرة لانه كما اورد الفاء هٰهنا بدون ما فكذلک اوردها بدون امافي كتب أخرى له واماالثاني فلان المقدر في حكم المذكورفاذاكانت كلمة امامقدرة في نظم الكلام فيكون التقديم واما بعد فيلزم اجتماع كلمة امامع الواولان كلمة امالللاستيناف والواوللعطف وبينهما تنافٍ لان الاول يقتضى الانفصال من كل واجهٍ والعطف يقتضى الانفصال من بعض الوجه والاتصال من البعض الآخر (فانقيل) ان هٰذا انما كان وارداً لوكان الواوللعف وليس كذلک بل هو للاستيناف فلامنافات بينهما (قلنا) لوكان الواو للاستيناف فايضًا لايجوزالجمع بينها لانه يلزم الاستدراک لان احدهماكافٍ لاستيناف(فانقيل) لانسلم ان اجتماع كلمة امامع الواولايجوز

بل جائز فانه وقع فی کلام السکاکی صاحب المفتاح فانه آخر فن البیان و امابعد فان خلاصة الاصلین (قلنا) ھٰذا انما کان وارداً لو کان السکاکی ممن یحتج بکلامه ولیس کذلک ولذلک نسب ذلک الخطاء منه ، او نقول فی الجواب ان ھٰذا انما کان وارداً لو کان کلمة اما فی کلام السکاکی للاستیناف ولیس کذلک بل ھی للاجمال بعد التفصیل ولاشک انه لامنافات بین الواو وبین اما اذا کان للتفصیل بعد الاجمال ولضعف الجواب الثانی وجه آخر وھوان تقدیر اما مشروط بشرطین الاول ان یکون بعد الفاء الامر او النھی والثانی ان یکون ماقبل الفاء منصوبًا معمولاً لذلک الامر او النھی کمافی قوله تعالی (رَبَّکَ فَکَبِّرْ) فان التقدیر واما ربک فکبر وھٰذان الشرطان مفقودان فی کلام الشارح فلایصح القول بکون الکلمة اما مقدرة فی نظم الکلام .

قوله ﴿مبنی علی الشرائع والأحکام﴾ فیه احتمالان الاول ان یکون المراد من علم الشرائع اصول الفقة ویکون المراد من علم الاحکام الفقة والثانی ان یکون المراد من علم الشرائع والاحکام جمیع العلوم المنسوبة الی الشرع (فانقیل)ایراد الشرائع بصیغة الجمع لایصح لان اصول الفقه علم الشریعة الواحدة لاعلم الشرائع الکثیرة(قلنا) ان الشریعة قد یطلق علی کل مسئلة مسئلةٍ فایرادصیغة الجمع مبنی علی ھٰذا واما کون علم الکلام مبنی اصول الفقه وعلم وکذامبنی لجمیع العلوم المنسوبة الی الشرع لان المقصود من ھٰذا العلم معرفة ذات الواجب تعالی وصفاته ومن لم یعرف ذات الواجب تعالی وصفاته کیف یعرف القرآن والحدیث والعلوم الأُخری فلابد لمعرفة ھٰذه العلوم من معرفة علم الکلام .

قوله ﴿واساس قواعد عقائد الاسلام﴾(فانقیل) القواعد جمع قاعدة وللقاعدة معان ثلٰثة الاول الخشبة التی یرکب علیھا وخشبات الھودج والثانی المرءة التی بلغت سن الایاس والثانی القضیة الکلیة التی یستنبط منھا احکام جزئیات موضوعھا ولایصح ارادة واحد من ھٰذه المعانی (قلنا) ھٰذاانماکان واردًا لوکان معانی القاعدة منحصرة فی ھٰذه الثلٰثة ولیس کذلک بل لھا معنًی آخر وھوالاساس ویصح ارادة ھٰذا المعنی ، یرد علیه اعتراضان الاول انه لماکان المرد من القواعد الاساس فیلزم من اضافة اساس الی القواعد الاساس فیلزم من اضافة اساس الی القواعد اضافةالشیء الی نفسه وھوباطل والثانی ماالوجه للشارح فی افراد الاساس الاول وجمعیة الأساس الثانی (قلنا) فی الجواب اولاً ان المراد من القواعد الکتاب والسنة ومن

الاساس علم الكلام فمصداق الاساس الاول مغاير عن مصداق الاساس الثانی وھٰذا کافٍ لصحةالاضافة ولماکان مصداق الاساس الاول امراً واحداً وهو علم الکلام فلذا اورد الاساس الاول مفرداً ولما کان مصداق الاساس الثانی متعدداً فلذا اورده بصیغة الجمع (وقلنا) فی الجواب ثانیًا ان المراد من الاساس الاول علم الکلام والمراد من الاساس الثانی الادلة التفصیلیة العقلیة والنقلیة فیهما مغایرة باعتبار المصداق و ھٰذہ المغایرة کافیة لصحة الاضافة وکذا صح افراد الاساس الاول لکون مصداقة امراً واحداً وصح جمعیة الثانی لکون مصداقة متعدداً ویرد علی الجواب الاول ان کون الکتاب والسنة اساسًا لعقائدالاسلام لایصح لان عقائد الاسلام علی قسمین الاول ما یتوقف علی الشرع ولایستقل العقل فی اثباته مثل اثبات عذاب القبرواثبات الحوض ووزن الاعمال فان ھٰذا العقائد موقوفة علی الشرع والثانی ان یستقل العقلی فی معرفته ولایکون اثباته موقوفًا علی الشرع بل یکون اثبات الشرع موقوفًا علی الشرع بل یکون اثبات الشرع موقوفًا علی تلک العقائد مثل وجود الواجب تعالی ووحدته وکونه مرسلاً للرسول فان ھٰذہ العقائد لاتتوقف علی الشرع بل یتوقف الشرع علی ھٰذہ العقائد فعلی تقریر کون الکتاب والسنة اساسًا لعقائد الاسلام یلزم الدور باالنظر الی القسم الثانی (قلنا) ان توقف العقائد علی الکتاب والسنة علی قسمین الاول باعتبار الذات والثانی باعتبار الاعتداد فاالقسم الاول من العقائد موقوف علی الکتاب والسنة من حیث الذات وکذا واما القسم الثانی فهو موقوف علی الکتاب والسنة من حیث الاعتداد فقط لامن حیث الذات لان ماثبت باالعقل لایفید به مالم یصیرمؤیداً باالشرع واماالکتاب والسنة فهما موقوفان علی القسم الثانی من العقائد من حیث الذات فاندفع الدور لتغایر جهة التوقف ویرد علی الجواب الثانی بان کون علم الکلام اساسًا للادلة التفصیلیة لایصح لان اساس الدلیل هوالعلم الذی یبین فیه صورة الدلیل ومادته وشرائطه وانواعه وذلک العلم هو المنطق لاعلم الکلام (قلنا) ان ھٰذا الجواب مبنی علی جعل المنطق جزءً من علم الکلام فکون علم الکلام اساسًا للادلة التفصیلیة کون المنطق جزءً من علم الکلام لان المنطق من مبادی علم الکلام ولاشک ان مبادی الشیٔ تکون خارجة عن ذلک الشیٔ لاداخلة فیه(قلنا) ان ھٰهُنا مذهبین الاول مذهب المتقدمین فعندهم المنطق من مبادی علم الکلام والثانی مذهب المتأخرین وعند هم المنطق داخل فی الکلام (فانقیل) مقصود الشارح فی ھٰذا المقام مدح علم الکلام وقد حصل ذلک بقوله فان

مبنی علم الشرائع والاحکام فیکون ذکر قوله واساس قواعد عقائد الاسلام مستدرکًا (قلنا) لانسلم لزوم الاستدراک لان حصول المدح لعلم الکلام فی هٰذه الجملة بطریق الاکمل لان فی هٰذه الجملة ترقٍ فی المدح بخلاف الجملة الاولی فان الجملة الاولی شاملة للکتاب والسنة والایلزم کون الشیء اساسًا لنفسه وهو باطل (وقلنا) فی الجواب ثالثًا ان المراد من الاساس الثانی القواعد والقضایا الکلیة التی یتوقف دلائل العقائد علیها من مباحث الوجود والعدم والوجود والامکان وغیر ذلک من الامور العامة والمراد من الاساس الاول علم الکلام فبین الاساس الاول والاساس الثانی مغایرة بحسب المصداق وهٰذه المغایرة کافیة لصحة الاضافة وکذا صح افراد الاول وتعدد الثانی ، اونقول فی الجواب عن اصل الاعتراض بانا لانسلم انه لایصح ارادة واحد من المعانی الثلثة للقاعدة بل یصح ارادة المعنی الاصطلاحی للقاعدة ونسلم ان العقائد قضایا شخصیة ولکن لانسلم انه لایکون لها قاعدة کلیة بل القاعدة الکلیة موجودة لها فان قولنا کل نقص وجب نفیه من الواجب تعالی قاعدة کلیة فیعلم منها العقائد الشخصیة من ان الواجب تعالی لیس بممکن وکذا یعلم منها ان الواجب تعالی لیس بجسم وکذا یعلم منها ان الواجب تعالی لیس بعرض الی غیرذلک .

قوله ﴿ هو علم التوحید والصفات ﴾(فانقیل) ان العلم مصدر مضاف الی التوحید والصفات فهٰذه الاضافة لاتخلو اما ان تکون هٰذه الاضافة من قبیل اضافة المصدر الی الفاعل اوتکون من قبیل اضافة المصدر الی المفعول وکلاهما باطلان اما الاول فلانه یلزم ان یکون التوحید والصفات عالمین وذلک باطل لان العلم من شان الذوات المجردة والتوحید والصفات من الاعراض وایضا علی هٰذا لم یکن علم الکلام مبنی للشرائع والاحکام واساسًا لقواعد عقائد الاسلام مع ان المطلوب هو هٰذا واماالثانی فلان المراد من التوحید والصفات لایخلو اما ان یراد معهما المحمول اولایراد معهما المحمول فعلی الثانی یکون العلم المتعلق بهما تصوراً لان المتعلق باالمفرد لایکون الاتصوراً فلا یکون علم الکلام لانه علم مدون والعلم المدون یطلق علی معان ثلثة المسائل والتصدیقات باالمسائل والملکة الحاصلة من تلک التصدیقات وعلی الاول یکون العلم المتعلق بهما تصدیقًا ای التوحید حق والصفات حق ولاشک ان کل واحد من هذین التصدیقین من قبیل العقیدة لان العقیدة عبارة عن العلم التصدیقی المتعلق باالشیء الحق فیکون علم الکلام عبارة عن نفس العقائدوهوباطل والایلزم

كون الشيء اساسًا لنفسه (قلنا) فى الجواب اولاً ان هٰذه الاضا فة ليست من قبيل اضافة المصدر الى الفاعل اواضافته الى المفعول بل هٰذه الاضافة من قبيل اضافة المبين بصيغة اسم الفاعل الى المبين بصيغة اسم المفعول فان هٰذا العلم يبين فيه مسئلة التوحيد ومسئلة الصفات (وقلنا) فى الجواب ثانيًا انه لم يرد من علم التوحيد والصفات المعنى الاضافى حتى يستفسر بان هٰذه الاضافة من قبيل اضافة المصدر الى الفاعل اواضافته الى المفعول بل المراد من علم التوحيد والصفات معناه اللقبى فانه صار لقبًا لهٰذا العلم والى الجواب الاول اشار الناكت بقوله اى علم يعرف فيه ذلك (فانقيل) لايصح الجواب الثانى لانه توجيه كلام الغير بمالايرضى به قائله فان قول الشارح الموسوم باالكلام يأبى ان يكون علم التوحيد والصفات علمًا ولقبًا لهٰذا العلم لانه لوكان علمًا ولقبًا لهٰذا العلم لقال الشارح الموسوم بعلم التوحيد والصفات وباالكلام ولم يقل كذلك بل قال الموسوم باالكلام فيعلم من هٰذا ان اللقب لهٰذا العلم هو الكلام فقط دون علم التوحيد والصفات (قلنا) انما قال الشارح الموسوم باالكلام ولم يقل الموسوم بعلم التوحيد والصفات وباالكلام الفرق بين الاشهر وغير الاشهر فان هٰذا العلم مشهور بعلم الكلام ولم يكن مشهوراً بعلم التوحيد والصفات فذلك القول من الشارح للاشارة الى الفرق بان احد العلمين مشهور دون الآخر ولوقال الموسوم بعلم التوحيد والصفات وبعلم الكلام لم يحصل ذلك الفرق وليس غرضه من هٰذا التخصيص بان الكلام علم ولايكون علم التوحيد والصفات علمًا.

قوله ﴿الموسوم باالكلام﴾ (فانقيل) ماالوجه للشارح حيث قال الموسوم ولم يقل المسمى باالكلام (قلنا) لوقال كذلك لتوهم ان التسمية مختصة باالكلام وليست شاملة لعلم التوحيد والصفات واماالموسوم فلايدل على التخصيص .

قوله ﴿المنجى عن غياهب الشكوک وظلمات الاوهام﴾(فانقيل) ان قوله المنجى عن غياهب الى آخره لايخلواما ان يكون داخلاً فى التسمية اويكون خارجًا منها وكلاهما باطلان اما الاول فلان اسم هٰذا العلم هو الكلام لاالكلام المنجى الى آخره واماالثانى فيكون ذكره مستدركًا بلا فائدة (قلنا) انا نختار الشق الثانى وهوان هٰذاالقول خارج عن التسمية و لايلزم الاستدراک لان فيه اشاره الى فائدة من فوائد هٰذا العلم (فانقيل) ان غياهب جمع غيهب ومعناه الظلمة الشديدة وظلمات جمع ظلمة ومعناه مطلق الظلمة بدون لحاظ وصف الشدة

فما الوجه للشارح حيث اضاف الغياهب الى الشكوك والظلمات الى الاوهام لم لم يعكس الامر (قلنا) الوجه لذلك ان التردد كامل فى الشك من الوهم فالغياهب تناسب الشكوك والظلمات تناسب الاوهام فلذا اضاف الغياهب الى الشكوك والظلمات الى الاوهام .

قوله ﴿ نجم الملة والدين ﴾ (فانقيل) ان الدين معطوف على الملة ولابد فى العطف من وجود المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وههنا لم توجد المغايره لا تحاد الملة والدين (قلنا) العطف يقتضى المغايرة ولكن اعم من ان تكون تلك المغايرة ذاتية اواعتبارية وههنا وان لم توجد المغايرة الذاتية لاتحادهما باعتبار الذات لان كل واحد منهما عبارة عن الشريعة المصطفوية ولكن المغايرة الاعتبارية موجودة وهى ان الشريعة من حيث انها تطاع يقال لها دين لان الدين فى اللغة الانقياد والاطاعة ومن حيث انها تكتب يقال لها ملة لان الملة فى اللغة عبارة عن الكتاب .

قوله ﴿فى دار السلام﴾ (فانقيل) لِلفظ السلام معانٍ ثلثة الاول بمعنى السلامة والثانى بمعنى السلام عليكم والثالث انه اسم من اسماء الله تعالى ولايصح ارادة واحد من هذا المعانى الثلثة اما الاول فلان الدار انما تكون للناس والسلامة من المعانى المصدرية ولايكون لها دار واما الثانى فلانه لايكون دار للفظ السلام عليكم ايضًا واما الثالث فلانه لايكون داراً للواجب تعالى والالزم ثبوت المكان له وهو باطل لانه تعالى منزه عن الزمان وامكان (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد من دار السلام معناه الاضافى ولبس كذلك بل المراد منه معناه اللقبى والعلمى فانه صار لقبًا وعلمًا للجنة فيكون المعنى اعلى الله درجته فى الجنة ومن ارادة هذا المعنى لايلزم محذور (فانقيل) كما يصح ارادة المعنى اللقبى من دار السلام فكذلك يصح كل واحد من المعانى الثلثة للفظ السلام على تقدير ارادة المعنى الاضافى اماالمعنى الاول والثانى فيصحان بالتقدير بان المرادمن السلامة هى السلامة لاهل الدارفيكون التقدير دار السلامة لاهلها فى المعنى الاول ويكون التقدير داريقال لاهلها السلام عليكم واماالمعنى الثالث فهوان لزوم ثبوت المكان للواجب تعالى انما يكون اذا كانت اضافة الدار بعلاقة السكونة واما اذا كانت بعلاقة الملكية فلايلزم ثبوت المكان للواجب تعالى (قلنا) فى الجواب ان على هذا وان صح المعنى ولكن لا يحصل مقصود الشارح من هذا القول لان مقصوده من هذا القول هو الدعاء للمصنف وذلك لا يحصل حينئذٍ يصدق على كل دار ولو كان على رأس

الجبل فلابد من ارادة المعنى اللقبى (فانقيل) انه لابد من وجود المناسبة بين المعنى اللغوى وبين المعنى اللقبى فماهى هٰهُنا (قلنا) المناسبة هٰهُنا موجودة بوجوه الاول ان الجنة انما سميت بدارالسلام لان اهل الجنة سالمون عن كل مكروه والثانى ان الواجب تعالى يسلم عليهم والثالث ان الملائكة تسلم عليهم والرابع ان بعض اهل الجنة يسلم على بعض والخامس ان معناه دارالله وسميت الجنة به تشريفًا كما فى بيت الله.

قوله ﴿طاويًا كشح المقال﴾ لايصح اضافة الكشح الى المقال لان الكشح جزء معلوم من الحيوان فلايضاف الاالى الحيوان والمقال ليس من قبيل الحيوان (قلنا) هٰذا انما كان وارداً لوكان اضافة الكشخ الى المقال بطريق الحقيقية وليس كذلك بل اضافة اليه بطريق المجاز بان شبه المقال بانسان معرض عن شيء وذكر المشبه دون المشبه به فهٰذه استعارة بالكناية ثم ان الكشح من لوازم المشبه فاثباته للمشبه استعارة تخيلية واثبات الطى لكشح المقال استعارة ترشيحية ثم ان طى كشح المقال كناية عن الاعتراض من قبيل الانتقال من اللازم وهو طى الكشح الى الملزوم وهو الاعتراض لان اللام مع الشخص المعرض عن الشيء طى الكشح ثم ان قوله طاويًا منصوب على انه حال من فاعل اشرحه .

قوله ﴿الاطناب والاخلال﴾الاولى تطويل الكلام فوق الحاجة والثانى اختصار الكلام بحيث يخل باالفهم وفى اعراب هٰذين اللفظين احتمالات ثلٰثة الاول ان يكونا مجرورين على البدلية اوعلى البيان (فانقيل) ان كونهما بدلاً اوبيانًا لايخلو اما عن المضاف اوعن المضاف اليه فى قوله طرفى الاقتصادى وكلاهما باطلان اماالاول فلانه يلزم ان يكون كل واحد من الاخلال والاطناب طرفين وذلك باطل لان مجموعهما طرفين لاكل واحد منهما واماالثانى فلانه يكون المعنى ان الاقتصاد اى التوسط فى الكلام عين الاطناب والاخلال وذلك باطل لان هٰذه الثلٰثة امور متباينة (قلنا) انهما بدل او بيان عن المضاف وانما يلزم ذلك المحذور لو كان الواو للعطف وليس كذلك بل هو بمعنى مع فيكون مجموعهما بدلاً عن الطرفين او بيانًا لهما لا ان كل واحد منهما بدلاً عن الطرفين اوبيانًا لهما ، اونقول ان الواو للعطف ولكن انما يلزم ذلك المحذور لوكان الربط مقدمًا على العطف وليس كذلك بل العطف يكون مقدمًا على الربط وبعد تقدم العطف على الربط يصير المجموع بدلاً او بيانًا لاكل واحداً منهما (فانقيل) لما كان مجموعهما بدلاً اوبيانًا فينبغى ان يكون الاعراب الجارى على المجموع

واحداً لااعرابين لان آخر الاطناب صار بمنزلة الوسط من الكلمة ولايجرى الاعراب فى الوسط (قلنا) هٰذا انما كان وارداً لو كان الاعراب جاريًا على كل واحدمن الاطناب والاخلال وليس كذلک بل الاعراب جار على الاخلال فقط واما الاطناب فهو مبنى على السكون ، او نقول فى الجواب ان الاعراب جار على الاضلال واما الاطناب فهو موقوف لا اعراب عليه ، اونقول فى الجواب سلمنا ان الاعراب جارٍ على كل واحدٍ منهماولكن لما كان المتبوع متعدداً صار التابع ايضًا متعدداً فاجرى الاعراب على كل واحد منهماً (فانقيل) لانسم ان المتبوع متعدد لان المتبوع وهو الطرفين صيغة التثنية وهو من قبيل المفردات لان المفرد انقسم الى الواحد والمثنى والمجموع (قلنا) هٰذا انما كان وارداً لوكان المراد ان المتبوع متعدد من حيث اللفظ وليس كذلک بل المراد من تعدد المتبوع هو تعدده من حيث المعنى ولاشک ان الطرفين متعدد من حيث المعنى والاحتمال الثانى ان يكونا مرفوعين على انهما خبر مبتداء محذوف فيكون التقدير وهما الاضلال والاطناب والاحتمال الثالث ان يكونا منصوبين للفعل المقدر وهو اعنى فيكون التقدير اعنى الاطناب والاضلال .

قوله ﴿وهوحسبى ونعم الوكيل﴾ (فانقيل) ان قوله هو حسبى جملة خبرية وقوله نعم الوكيل جملة انشائية ولا يجوز عطف الانشاء على الاخبار لانه لابد فى العطف من الاتصال من وجه والانفصال من وجهٍ آخر وبين الاخبار والانشاء كمال الانفصال فلايجوز العطف بينهما وكمالايجوز العطف على مجموع هو حسبى فكذلک لايجوز على حسبى فقط لان حسبى مفرد ولايجوز عطف الجملة على المفرد واما باعتبار تأويل حسبى بحسبنى فايضًا لايجوز العطف لان هٰذا وان كان من قبيل عطف الجملة على الجملة ولكن الجملة الاولى خبرية والثانية انشائية ولايجوز عطف الانشاء على الاخبار ففى الاعتراض شقوق ثلثة العطف على مجموع وهو حسبى وعلى حسبى بدون التأويل بيحسبنى وعلى حسبنى مع التأويل بيحسبنى وأُجيب عن هٰذا الاعتراض بوجوه الاول كما ان الجملة الثانية من قبيل الانشاء فكذلکک الجملة الاولى ايضًا من قبيل الانشاء لان المقصود من قوله وهو حسبى انشاء التوكل لا الاخبار عن ان الواجب تعالى كافٍ له فاذا كانت الجملة الاولى ايضًا انشائية فكان ذلک من قبيل عطف الانشاء على الانشاء (فانقيل) ماالدليل على ان المراد من الجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عن كفاية الله تعالى (قلنا) الدليل على ذلک امران الاول ان هٰذا المقام مقام

التصنيف ولاشک ان التصنيف امر صعب غاية الصعوبة فلابد فيه من التوكل على واجب الوجود والثانى ان المقصود باالاخبار اما فائدة الخبراولازم فائدة الخبر وفائدة الخبر عبارة عن اعلام المتكلم المخاطب بمضمون الكلام الذى لم يكن المخاطب عالمًا بذلک المضمون ومالازم فائدة الخبر فهو عبارة عن اعلام المتكلم المخاطب بعلمه بمضمون الكلام مثال الاول زيد قائم اذا كان المخاطب لم يكن عالمًا بقيام زيد ومثال الثانى حفظت التوراة لمن حفظه وكل واحد من هٰذين الامرين لايتصور هٰهُنا لان المخاطب هٰهُنا هوالواجب تعالى وهو عالم بهٰذين الامرين فاذا كان الامر كذلک وجب جعل هٰذه الجملة لانشاء التوكل لا للاخبار بكفاية الله تعالى (فانقيل) اذا كان قوله وهو حسبى جملة انشائية لانشاء التوكل فلايصح عطفها على قوله والله الهادى الى سبيل الرشاد وذلک لانه يلزم عطف الانشاء على الاخبار لان المعطوف عليه خبر (قلنا) هٰذا انما كان وارداً لا كان قوله الله الهادى الى سبيل الرشاد جملة خبرية ويكون المقصود منها الاخبار عن هداية الله تعالى الى سبيل الرشاد وليس كذلک بل هى انشائية لانشاء المدح باالهداية فلايلزم عطف الانشاء على الاخبار (فانقيل) انه لما كان قوله والله الهادى الى سبيل الرشاد من قبيل الانشاء فيلزم عطف الانشاء على الاخبار لان هٰذه الجملة معطوفة على جملة قوله فحاولت وهى خبرية لاوجه لكونها انشائية (قلنا) هٰذا انما كان وارداً لوكان الواو فى قوله والله الهادى الى سبيل الرشاد للعطف وليس كذلک بل الواو فيها اعتراضية دعائية وبهٰذا الجواب الاول عن اصل الاعتراض اندفع اعتراض آخر وهو انه يلزم التناقض والتدافع بين كلامى الشارح فانه رد هٰذا العطف فى المطول واورد هٰذا العطف فى هٰذا الشرح فيعلم منه جواز هٰذا العطف ومن المطول عدم جوازه ووجه الاندفاع ان رد المصنف على هٰذا العطف هٰهُنا مبنى على تأويل الجملة الخبرية باالجملة الانشائية ولايكون رده على الاطلاق وذكره لهٰذا العطف هٰهُنا مبنى على تأويل الكبر باالانشاء (فانقيل) ان هٰذا العطف يصح باالتأويل المذكور ولايصح بدون ذلک التأويل فما وجه الفرق بين عبارة هٰذا الكتاب وبين عبارة التلخيص فينبغى ان يحكم باالجواز فى كلا العبارتين (قلنا) الفرق موجود وهو ان المذكو فى عبارة هٰذا الكتاب قبل قوله وهو حسبى جملة خبرية صورة وانشائية معنًى وهى قوله والله الهادى الى سبيل الرشاد فهى تدل على ان المراد من قوله وهو حسبى المعنى اللازم الانشائى وهو انشاء التوكل ولم يوجد فى عبارة التلخيص قبل قوله وهو حسبى مايدل على ان

المراد من قوله حسبى المعنى اللازم الانشائى فلذا اورد هٰذا العطف هٰهُنا ورد عليه فى عبارة التلخيص وبهٰذا ظهر جواب آخر لاعتراض التناقض بين كلامى الشارح وهوان رد الشارح مختص بعبارة التلخيص لامطلقًا ولاشك ان الاختصاص صحيح بعبارة التلخيص لان فى كلام الشارح هٰهُنا وجد الدليل على تأويل وهو حسبى بانشاء التوكل ولايوجد ذلك الدليل فى عبارة التلخيص لعدم وجود مايدل على ذلك التأويل والوجه الثانى للجواب عن اصل الاعتراض هوان هٰذا الاعتراض انما كان وارداً لوكان هٰهُنا عطف الجملة الانشائية على الجملة الاولى الخبرية مع ملاحظة الاخبارية والانشائية وليس كذلك بل هٰهُنا عطف الجملة الثانية الانشائية على الجملة الاولى الاخبارية ولكن بدون ملاخظة الاخبارية والانشائية فهٰذا من قبيل عطف القصة على القصة وهو جائز (فانقيل) لانسلم ان هٰذا من قبيل عطف القصة على القصة لان الشرط فى عطف القصة على القصة هوان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملاً متعددة وهٰهُنا كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه جملة واحدة لاجمل متعددة فلايكون هٰذا من قبيل عطف القصة على القصة (قلنا) هٰذا انما كان وارداً لوكان المراد ان هٰهُنا عين عطف القصة على القصة وليس كذلك بل هٰهُنا اعتبار عطف القصة على القصة يعنى يعتبر هٰهُنا ماهو معتبر فى عطف القصة على القصة وهو العطف بين الجمل بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية والمناسبة هٰهُنا هى ان الامر الواحد لازم مع كلتا الجملتين فان معنى الجملة الاولى هوالاخبار عن كفاية الله تعالى كمال الكفاية ولاشك ان من كان كاملاً فى الكفاية يلزم معه ان يتوكل غليه ومعنى الجملة الثانية هوان الواجب تعالى وكيل كمال الوكالة ولاشك ان من كان كذلك يلزم معه ان يتوكل عليه والوجه الثالث للجواب عن اصل الانشاء على الاخبار بل ذلك من قبيل عطف الاخبار على الاخبار فانه كما ان الجملة الاولى اخبارية فكذلك الجملة الثانية اخبارية لان فى الجملة الثانية تقدير المبتداء فيكون التقدير هو نعم الوكيل وبعد هٰذا التقدير تكون الجملة الثانية ايضًا خبرية كاالجمة الاولى (فانقيل) ان تقدير المبتداء لايصح فى الجملة الثانية لان التقدير لابدله من وجود القرينة ولم توجد القرينة هٰهُنا على التقدير (قلنا) لانسلم عدم وجود القرينة على المبتداء المقدر بل القرينة موجودة وهى الجلة الاولى المعطوف عليها فان المبتداء فيها ضمير هو فتلك الجملة قرينة على تقدير المبتداء فى الجملة الثانية (فانقيل) لايصح تقدير المبتداء فى الجملة الثانية من وجه آخر وهو

عدم صحة کون قوله نعم الوکیل خبراً لذلک المبتداء المقدر لان الواجب فی الخبر ان یکون محمولاً علی المبتداء وههُنا لایصح الحمل لعدم صحة الحمل فی الانشاء وایضًا ان المقصود من الخبر هو الاخبار عن حالة المبتداء والانشاء لایصلح لذلک فلا یصح کون نعم الوکیل خبراً لذلک المبتداء المقدر (قلنا) الخبر ایضًا مقدر وامانعم الو کیل فلایکون خبراً بل هو من متعلقات الخبر فیکون التقدیر هٰکذا هو مقول فی حقه نعم الوکیل فاالخبر هو مقول وامانعم الوکیل فهو مفعول مالم یسم فاعله لقوله مقول فیکون من متعلقات الخبر لا عین الخبر حتی لایصح کونه خبراً والوجه الرابع للجواب عن اصل الاعتراض ان قوله نعم الوکیل معطوف علی قوله حسبی (فان قلت) ان هٰذا عطف الجملة علی المفرد وهو لایجوز (قلت) ان حسبی مؤول بیحسبنی فیکون المعطوف علیه جملة کاالمعطوف فیکون من قبیل عطف الجملة علی الجملة (فان قلت)ان هٰذاالمعطف ایضًا لایجزلان یحسبنی جملة خبریة وقوله نعم الوکیل جملة انشائیة فیلزم من ذلک العطف عطف الانشاء علی الخبار وذلک لایجوز (قلنا) ان هٰذا انما کان وارداً لوکان عطف الانشاء علی الاخبار ممنوعًا مطلقًا ولیس کذلک بل ذلک المنع مختص بما اذا لم یکن للخبر محل من الاعراب واماعند وجود المحل من الاعراب للخبر فیجوز المعطف وهٰهُناوجد للخبر محل من الاعراب لکونه خبراً للمبتداء (فانقیل) ماوجه الفرق حیث یجوز العطف عند وجود المحل من الاعراب للجملة المعطوفة علیها ولایجوز عند عدم وجود المحل من الاعراب للجملة الاولی (قلنا) الوجه لذلک هوان الجمل التی یکون لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبتها لاتکون مقصودة باالذات فلا تکون ملحوظة تفصیلاً بل تکون مرء ة لملاحظة حال الغیر فتکون ملحوظة اجمالاً فتصیر هٰذه الجمل کا الفردات فلایکون الالتفات فیها الی الاخباریة والانشائیة فلذا یصح العطف واما اذا لم یکن للجملة محل من الاعراب فتکون النسبة فیها مقصودة باالذات فتکون ملحو ظة بطریق التفصیل لابطریق الاجمال فاالاخباریة والانشائیة تکونان ملحوظین فیها (فانقیل) ان عطف الانشاء علی الاخبارامر غریب وان کان للجملة محل من الاعراب فلا بد من جود شاهد لذلک فماهو (قلنا) الشاهدعلی ذلک قوله تعالی (قَالُو حَسْبُنَااللهُ وَنِعْمَ الْوَکِیْلُ)فان نعم الوکیل جملة انشائیة وقد عطف علی قوله حسبنااللہ وهی جملة خبریة ولها محل من الاعراب وهوالنصب علی انه مفعول به لقوله قالو(فانقیل) لایصح التائید بهٰذا الشاهد لان التائید به انما

يصح لوكان الواو من الحكاية لان وجود قالوا فى الحكاية فاالمحل من الاعراب يكون ثابتَ للجملة الأولى حين الحكاية واما اذا كان الواو من المحكى عنه فاالعطف ثابت حينئذٍ فى هٰذه الآية بدون وجود المحل من الاعراب لعدم وجود قالوا فى المحكى عنه كما هو ظاهر فيجوز ان يكون الواو من المحكى عنه لامن الحكاية فلايصح التائيد بهٰذا الشاهد (قلنا) ليس الواو من المحكى عنه لانه لايصح حينئذٍ العطف للزوم عطف الانشاء على الاخبار من دون وجود محل من الاعراب للجملة المعطوفة عليها (فانقيل) لانسلم عدم صحة العطف اذا كان الواو من المحكى عنه بل يَصح لانه يجوز ان يقدر الفعل فى جانب المعطوف فيكون التقدير وقلنا نعم الوكيل وبعد تقدير قلنا تكون هٰذا الجملة ايضًا خبرية كاالجملة الاولى فهو من قبيل عطف الخبر على الخبر وهو جائز (قلنا) ان هٰذا تأويل بعيد لايلتفت اليه اما كونه تأويلاًفللوجهين الاول انه لما قدر قلنا أول الكلام من الانشائية الى الخبرية والثانى ان التقدير تأويل واماالبعد فلعدم وجود القرينة على هٰذا المقدر وهو قلنا (فانقيل) لانسلم عدم وجود القرينة على هٰذا المقدر بل القرينة تكون موجودة وهى قالوا فانه قرينة على قلنا المقدر (قلنا) ان قالواموجود فى الحكاية لا فى المحكى عنه وكلامنا فى المحكى عنه فلايكون قالو اقرينة فيكون تقدير قلنا بدون القرينة (فانقيل) لايصح التائيد بهٰذه الآية وان كان الواو من الحكاية وذلك لان هٰذه الآية تدل على صحة العطف اذا كان المعطوف عليه واقعًا بعد القول فانْ حسبنا الله فى هٰذه الآية واقع بعد قالوا وفى كلام الشارح ليس حسبى بمعنى يحسبنى بعد القول فلايثبت بهٰذه الآية صحة العطف فى كلام الشارح (قلنا) لانسلم ان جواز العطف حين وجود المحل من الاعراب مختص باالوقوع القول بل هٰذا الجواز ثابت مطلقًا ان سواء كان المعطوف عليه واقعًا بعد القول اولايكون واقعًا بعد القول والدليل على عموم الجواز قولهم زيد ابوه عالم وما اجهله فان قوله ما اجهله جملة انشائية معطوفة على الجملة الاخبارية وهى قوله ابوه عالم ووجد للجملة الاولى المحل من الاعراب لكونه خبراً للمبتداء وهو زيد .

قوله ﴿اعلم ان الاحكام الشرعية﴾ اعلم ان للحكم سبعة معان الاول الاثر المرتب على الشىء والثانى انتساب امرٍ الى امر آخر والثالث المحكوم به والرابع مجموعَ القضية والخامس النسبة التامة الخبرية سواء كانت ايجابية اوسلبية والسادس ادراک النسبة التامة الخبرية الايجابية اوالسلبية والسابع خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين باالاقتضاء اوالتخيير

والمعانی الاربعة الاولی لاتکون صحیحةً ههُنا اماالاثر المرتب فلان الاثار المرتبة علی الشرع الخلاص من العذاب الدنیویة والعذاب الاخرویة والفلاح باالثواب ولاشک ان هٰذا الامور لاتکون منقسمةً الی قسمین العلمیة والاعتقادیة کما هو ظاهر واما المعنی الثانی وهو الانتساب وهو من افعال المکلف فلایکون منسوبة ال الشرع فلایصح توصیف الاحکام باالشرعیة وایضًا لایصح تقسیمها الی العلمیة والاعتقادیة واماالمعنی الثالث ای المحکوم به فلان التعلق من شان النسبة اومن شان العلم فان الاول یتعلق باالطرفین والثانی باالمعلوم واماالمحکوم به فلیس من شانه التعلق فلایصح قوله منها مایتعلق بکیفیة العمل ومنها ما یتعلق باالاعتقادیة وایضًا ان المحکوم به الشرعی هو النزول والحقانیة یقال الشرع والشرع حق فلایصح تقسیمه الی العلمیة والاعتقادیة واماالمعنی الرابع ای مجموع القضیة فلان القضایا الشرعیة لیس من شانهاالتعلق لان التعلق انما هو من شان النسبة اوالعلم واما المعانی الثلٰثة الآخرة فصحیحة (فانقیل) لایصح المعنی الاول والمعنی الثانی ایضًا لان الشارح وصف الاحکام بوصف الشرعیة فیکون معناه ان الاحکام الموقوفة علی الشرع ولایصح هٰذا والالزم الدور لان البعض من الاحکام مایتوقف علیه الشرع مثل النسبة والاذعان فی الله موجود فان الشرع موقوف علی الحکم الموجود فی الله موجود فلان یکون المعنیان الاولان صحیحین (قلنا) هٰذا انما کان وارداً لوکان المراد من الشرعیة ان یکون تلک الاحکام موقوفة علی الشرع ولیس کذلک بل المراد من الشرعیة ان تکون مأخوذة من الشرع سواء کانت موقوفة علی الشرع ولیس کذلک بل المراد من الشرعیة ان تکون مأخوذة من الشرع لاجل الاعتداد بتلک الاحکام لان الاحکام لاتعتد بها مالم تائیدت باالشرع (فانقیل) المعنی الثالث لایکون صحیحًا ای خطاب الله المتعلق بافعال المکلفین باالاقتضاء والتخییر لان المأخوذ فی هٰذا المعنی هو الفعل وهو مایحصل باالجوارح فلایکون هٰذا الفعل شاملاً للاعتقاد فحینئذٍ تکون جمیع هٰذه متعلقة بکیفیة العمل ولاتکون متعلقة باالاعتقاد لان الاعتقاد لیس من قبیل الافعال (قلنا) لانسلم عدم التعلق باالاعتقاد لان المراد من الفعل اعم من ان یکون فعل الجوارح اویکون فعل القلب کاالاعتقاد فاالفعل شامل للاعتقاد ایضًا فیکون هٰذا المعنی الثالث صحیحًا (فانقیل) لما کان هٰذا المعنی الثالث صحیحًا فینبغی ان یراد هٰذا المعنی الثالث ایضًا کما یراد المعنیان الاولان (قلنا) الوجه لعدم ارادة هٰذا المعنی الثالث هوان الحکم باالمعنی الثالث

منقسم الى الوجوب والحرمة والكراهية وغير ذلك فيكون هٰذه الاحكام على نوعين الاول ما يتعلق بكيفية العمل والمتعلق بهٰذه الاحكام علم الفقه والثانى ما يتعلق باالاعتقاد والعلم المتعلق بهٰذه الاحكام علم الكلام فيلزم انحصار علم الكلام فى العلم باالوجوب واخواته فتكون مسائل علم الكلام هٰذه العقيدة واجبة وتلك العقيدة حرام الى غير ذلك فيخرج عن علم الكلام بعض القضايا مثل الله موجود والله واحد الى غير ذلك (فانقيل) لاتخرج هٰذه القضايا لانه يجوز التأويل فى هٰذه القضايا بان العقيدة بوحدته تعالى واجبة وكذا العقيدة بوجوده تعالى واجبة (قلنا) لا اعتبار لهٰذا التأويل والالزم دخول جميع مسائل الفقه فى علم الكلام لان هذا التأويل يجرى فى قولهم الصلوٰة فريضة والزكوٰة فريضة بان يقال العقيدة بفرضية الصلوٰة واجبة والعقيدة بفرضية الزكوٰة واجبة ، اونقول فى الجواب انه لو أُريد هٰذا المعنى الثالث لزم استدراک قيد الشرعية لان الحكم باالمعنى الثالث عبارة عن خطاب الله ولاشک ان الخطاب المنسوب الى الله تعالى لايكون الاشرعيًا فقيد الشرعية مأخوذ فى مفهوم الحكم فذكر الشرعية بعد الاحكام لايكون الامستدركًا وهٰذا الجواب الثانى مردود بوجوه ثلٰثة الاول ان الشرعية وان كان مأخوذاً فى مفهوم الحكم ولكن تجرد الحكم هٰهُنا عن قيد الشرعية فلان يكون ذكر هٰذا القيد بعد ذكر الاحكام مستدركًا والوجه الثانى هوان هٰذا القيد وان كان مفهومًا من الحكم ولكن ضمنًا لاصراحةً ولكن ذكر ثانيًا صراحةً للتاكيد والوجه الثالث ان الاستدراک انما كان لازمًا لوكان ذلک التعريف تعريفًا للحكم فقط فحينئذٍ يكون قيد الشرعية موجوداً فى مفهوم الحكم فيكون ذكر ذلک القيد ثانيًا مستدركًا وليس كذلک بل هٰذا التعريف تعريف لمجموع الحكم الشرعى فلايكون قيد الشرعية مأخوذاً فى الحكم حتى يكون ذكره بعد ذلک مستدركًا.

قوله ﴿منها ما يتعلق بكيفية العمل﴾ فان اريد من الحكم المعنى الاول اى النسبة التامة الخبرية يكون معنى كلام الشارح هٰكذا ان البعض من النسب الشرعية يتعلق بكيفية العمل والبعض الآخر من النسب الشرعية يتعلق باالاعتقاد وان أُريد من الحكم المعنى الثانى يكون معنى كلام الشارح هٰكذا ان البعض من الاذعانات يتعلق بكيفية العمل والبعض الآخر منها يتعلق باالاعتقاد، ويرد هٰهُنا اعتراض ولكن لابد قبل توضيح الاعتراض من بيان الاحتمالات العقلية هٰهُنا فاقول وباالله التوفيق ان التعلق على خمسة اقسام الاول تعلق النسبة

باالمنتسبين والثانى تعلق العلم باالمعلوم والثالث تعلق المعلوم باالعلم والرابع تعلق الغاية بذى الغاية والخامس تعلق ذى الغاية باالغاية فان كان المراد من الحكم النسبة فيحتمل هٰذه الاحتمالات الخمسة وان كان المراد منه الاذعان فايضًا يحتمل هٰذه الاحتمالات الخمسة فيكون مجموع الاحتمالات عشرة واما توضيح الاعتراض فهو انه لايصح واحد من المعانى الخمسة للتعلق سواء أريد من الحكم النسبة او أريد منه الاذعان اماعدم الصحة عند ارادة النسبة من الحكم فهو انه ان أريد من التعلق تعلق النسبة باالطرفين فيصح ذلك فى الموضع الاول وهو قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لان الكيفية عبارة عن الوجوب واخواته محمول على العمل والعمل يكون موضوعًا لها ولكن لايصح فى الموضع الثانى لان الاعتقاد لايكون طرفين للنسبة لعدم وجود التعدد فيه وان أريد من التعلق تعلق العلم باالمعلوم فلايصح فى الموضعين لان النسبة لاتكون علمًا بل تكون معلومًا وان كان كيفية العمل معلومًا ولايكون الاعتقاد معلومًا وان أريد من التعلق تعلق المعلوم باالعلم فلايصح فى الموضع الاول لان النسبة وان كانت معلومة ولكن كيفية العمل لايكون علمًا ويصح فى الموضع الثانى لان النسبة معلومة والاعتقاد علم وان أريد من التعلق تعلق الغاية بذى الغاية فلايصح فى الموضعين لان النسبة لاتكون غاية لالكيفية العمل ولا للاعتقاد وان أريد من التعلق تعلق ذى الغاية باالغاية فلايصح فى الموضع الاول لان كيفية العمل لاتكون غاية للنسبة ويصح فى الموضع الثانى لان الاعتقاد غاية النسبة فى قولنا الله موجود واما عدم الصحة عند ارادة الاذعان من الحكم فهو انه ان أريد من التعلق تعلق النسبة باالطرفين فلايصح فى الموضعين لان الاذعان لايكون نسبة وان أريد من التعلق تعلق العلم باالمعلوم فيصح فى الموضع الاول لان كيفية العمل معلوم والاذعان علم ولكن لا يصح فى الموضع الثانى والايلزم تعلق الشىء بنفسه وذلك لان الاعتقاد ايضًا علم وان أريد من التعلق تعلق المعلوم باالعلم فلا يصح باالموضعين اما فى الموضع الاول كيفية العمل لايكون علمًا واما فى الموضع الثانى فلانه يلزم تعلق الشىء بنفسه وذلك باطل وان أريد من التعلق تعلق الغاية بذى الغاية فلا يصح فى الموضعين لان الاذعان لايكون غاية لالكيفية العمل ولا للاعتقاد وان أريد من التعلق تعلق ذى الغاية باالغاية فلايصح فى الموضعين لان كيفية العمل لايكون غاية للاذعان وكذا لايكون احد الاعتقادين غاية للاعتقاد الآخر (قلنا) هٰذا انما كان وارداً لو كان المراد من التعلق النوع الواحد من الانواع الخمسة فى كلا

يعنى كيفية العمل والاعتقاد دو ايكى دسيده سے نوع تعلق آليس بولما ر دي رہی

الموضعين وليس كذلک بل المراد من التعلق مطلقه وهوان يكون احد الامرين منسوبًا الى الامر الآخر على اى معنى من المعانى الخمسة فيجوز ان يراد فى الموضع الاول احد المعنيين وفى الموضع الثانى المعنى الآخر فان كان المراد من الحكم النسبة فيكون المراد من التعلق فى الموضع الاول هو تعلق النسبة باالطرفين ويكون المراد من التعلق فى الموضع الثانى هو تعلق المعلوم باالعلم ولاشک ان النسبة معلوم والاعتقاد علم وان كان المراد من الحكم الاذعان يكون التعلق فى الموضع الاول تعلق العلم باالمعلوم لان كيفية العمل معلوم الاذعان ويكون المراد من التعلق فى الموضع الثانى تعلق ذى الغاية باالغاية بان يكون الاذعان ذاالغاية ويكون الاعتقاد غاية له (فانقيل) فعلى هٰذا يلزم الاتحاد بين الغاية وذى الغاية لان الاذعان والاعتقاد شىء واحد (قلنا) لانسلم الاتحاد بل المغايرة موجودة وان لم تكن المغايرة ذاتية لكن المغايرة الاعتبارية موجودة لان المراد من الاذعان الذى هوذوا الغاية التصديق فى مرتبة لابشرط شىء وذلک الشىء هو العمل اى التصديق سواء كان اقترن معه العمل اولا المراد من الاعتقاد هو التصديق بشرط لاشىء اى بان يكون مجرداً عن اقتران العمل (فانقيل) لما كان المراد من التعلق هو مطلق التعلق ينبغى ان يقول منها ما يتعلق باالعمل بدون ذكر الكيفية لحصول الاختصار وللموافقة مع قوله ومنها ما يتعلق باالاعتقاد فانه لم يذكر هٰهنا الكيفية (قلنا) انما ذكر الكيفية للتنبيه على ان المقصود فى علم الفقة هو العمل من حيث الكيفية بان يجعل العمل موضوعًا والكيفية محمولاً مثل الصلوٰة واجبة ولوقال منها مايتعلق باالعمل لم يعلم ان العمل موضوع اومحمول (فانقيل) فعلى هٰذا ينبغى ان يقول فى الموضع الثانى منها ما يتعلق بكيفية الاعتقاد ليوافق الموضع الاول (قلنا) انما لم يقل كذلک لان تعلق الحكم لايكون بكيفية الاعتقاد بل بنفس الاعتقاد كما فى قولنا الله واحد (فانقيل) كما ان الحكم فى الموضع الثانى متعلقًا بنفس الاعتقاد فكذلک قد يكون متعلقًا بكيفية الاعتقاد مثل الاعتقاد بوجوده تعالى ووحدته واجب فان الحكم هٰهنا متعلق باالاعتقاد من حيث الكيفية (قلنا) ليس المراد ان الحكم يكون متلعقًا بنفس الاعتقاد فى الجميع بل المراد ان الحكم يكون متعلقًا بنفس الاعتقاد فى الاكثر فلابأس بتعلقه بكيفية الاعتقاد فى البعض ، اونقول فى الجواب عن اصل الاعتراض ان المراد من التعلق هو التعلق الخاص فى كل واحد من الموضعين فان كان المراد باالحكم النسبة التامة الخبرية فاالمراد من التعلق هوالتعلق النسبة باالطرفين (فانقيل) هٰذا وان

كان صحيحًا في الموضع الاول لوجود الطرفين العمل والكيفية ولكن لايصح فى الموضع الثانى لعدم وجود الطرفين (قلنا) هٰذا انما كان وارداً لو كان المراد من الاعتقاد معناه اى الاذعان وليس كذلك بل الاعتقاد مؤول باالمعتقد ولاشک فى وجود الطرفين في صورة المعتقد (فانقيل) لانسلم وجود الطرفين فى المعتقد لان المعتقد هو متعلق التصديق وهو عند المشهورين النسبة الغير المستقلة وعند البعض النسبة بعد ان تلاحظ باالاستقلال وعند كمال الدين هو المحمول المربوط باالموضوع وعند البعض المفهوم التفصيلى وهو عبارة عن الطرفين مع النسبة فلايكون التعلق حينئذٍ من قبيل تعلق النسبة باالطرفين بل يكون ذلک التعلق تعلق الجزء باالكل وعند المحققين المفهوم الاجمالى فعلى كل واحد من هٰذا المذاهب لايكون هٰذا من قبيل تعلق النسبة باالطرفين (قلنا) المراد من المعتقد هو ماعند الهروى فان المعتقد عنده حقيقة القضية وهى عبارة عن الموضوع والمحمول فقط حال كونهما معروضين للنسبة ولايكون النسبة داخلة فلاشک انه حينئذٍ يكون هٰذا التعلق من قبيل تعلق النسبة باالطرفين وان كان المراد من الحكم الاذعان فاالمراد من التعلق فى الموضعين هو تعلق العلم باالمعلوم (فانقيل) هٰذا انما يصح فى الموضع الاول فقط لان كيفية العمل مضمون القضية فيصح تعلق الاذعان به ولكن لايصح فى الموضع الثانى لان الاعتقاد ليس بقضية حتى يتعلق به الاذعان (قلنا) المراد من الاعتقاد هو المعتقد ولاشک ان تعلق الاذعان باالمعتقد صحيح (فانقيل) فاذا اُريد من التعلق التعلق الخاص اى تعلق النسبة باالطرفين اوتعلق العلم باالمعلوم فلابد من ذكر كل واحد من الكيفية والعمل ولكن ماالوجه للشارح حيث اضاف الكيفية الى العمل (قلنا) وجه ذلک الاشارة الى ان موضوع علم الفقه هوالعمل ووجه تلک الاشارة هوان المتبادر من تعلق الاسناد بكيفية العمل وتعلق التصديق بكيفية العمل هوان تكون الكيفية مسنداً ومثبتًا ويكون العمل مسنداً اليه ومثبتًا له بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى باالنسبة التقيدية اضافو المحكوم به الى المحكوم عليه فيكون الكيفية محمولاً فى علم الفقه ولاشک ان الكيفية من العوارض الذاتية للعمل ومايبحث فى العلم عن عوارضة الذاتية يكون موضوعًا لذلک فيكون العمل موضوعًا لعلم الفقه (فانقيل) لانسلم ان موضوع علم الفقه هوالعمل بل يكون اعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلوٰة مسئلة من مسائل علم الفقه والشرط فى موضوع المسئلة هوان يكون اما عين موضوع العلم اونوعًا منه

اوعرضًا ذاتيًا له اونوعًا من عرضه الذاتی والوقت لیس بواحد من هٰذه الامور الاربعة باالنسبة الی العمل فینبغی ان یکون موضوع الفقه اعم من العمل حتی یکون الوقت نوعًا (قلنا) هٰذه المسئلة مؤولة بقولنا الصلوٰة تجب بسبب الوقت فیکون الموضوع هوالصلوٰة ویکون المقصود من هٰذه المسئلة بیان حال العمل وهو الصلوٰة ولاشک ان الصلوٰة نوع لمطلق العمل (فانقیل) لانسلم ان موضوع علم الفقه هوالعمل لان علم المیراث باب من الفقه فلوکان موضوع علم الفقه هوالعمل لکان موضوع علم المیراث نوعًا من الغلم ولیس کذلک لان موضوع علم المیراث هوالترکة ومستحقوها ولاشک انهما لایکونان من قبیل العمل (قلنا) لا نسلم ان موضوع علم المیراث الترکة ومستحقوها بل موضوعه هو قسمة الترکة ولاشک ان القسمة عمل .

قوله ﴿ والعلم المتعلق باالاولی ﴾ (فانقیل) تعلق العلم باالاحکام انما یصح اذا کان المراد من الاحکام النسبة الخبریة لانه یکون هٰذا من قبیل تعلق العلم باالمعلوم لان العلم عبارة عن التصدیقات ولاشک ان تعلق التصدیق باالنسبة انما هو تعلق العلم باالمعلوم ولکن لایصح تعلق العلم باالاحکام اذا کان المراد من الاحکام الاذعانات والایلزم تعلق الاذعان وهو باطل والایلزم کون المعلوم للعلم الحضوری معلومًا للعلم الحصولی لان الاذعان من الصفات الانضمامیة للنفس الناطقة فیکون علم النفس الناطقة علیه حضوریًا بعلاقة النعتیة والاذعان علم حصولی (قلنا) هٰذا انما کان وارداً لوکان معانی العلم المدون منحصرة فی التصدیقات ولیس کذلک لان العلم المدون انما یطلق علی معان ثلٰثة المسائل والتصدیقات باالمسائل والملکة الحاصلة من التصدیقات باالمسائل فان کان المراد من الاحکام النسب الخبریة یصح ارادة کل واحد من المعانی الثلٰثة فاذا کان کان المراد من العلم المسائل یکون تعلق العلم باالحکام من قبیل تعلق الکل باالجزء لان النسبة الخبریة جزء المسئلة والقضیة وان کان المراد من العلم التصدیقات یکون تعلق العلم باالاحکام من قبیل تعلق العلم باالمعلوم وان کان المراد من العلم الملکة یکون تعلق العلم باالاحکام من قبیل تعلق المسبب باالسبب البعید لان السبب القریب للملکة هو التصدیق وان کان المراد من الاحکام الاذعان فیصح ارادة المسائل والملکة من العلم ولایصح ارادة التصدیقات فان کان المراد من العلم المسائل یکون هٰذا التعلق من قبیل تعلق المعلوم باالعلم وان کان المراد من العلم الملکة یکون هٰذا التعلق من قبیل تعلق المسبب

بـاالسبب الـقـريـب لان الـتـصـديـق سـبـب قـريـب لـلـمـلـكة ولايكون المراد من العلم حينئذٍ التصديقات والالزم المحذور المذكور .

قوله ﴿وبـاالثـانية عـلـم التوحيد والصفات﴾ (فانقيل)بين كلامى الشارح تناقض لانه يـعـلـم مـن كلامه هٰهُنا ان العلم المتعلق باالاحكام الاعتقادية مطلقًا علم الكلام ويعلم من كلامه فـى التلويح ان حجية الاجماع ايضًا من الاحكام الاعتقادية ولاشك ان هٰذا من مسائل اصول الـفـقـه فيـكـون الـعـلـم الـمتعلق به اصول الفقه لاعلم الكلام فلايكون العلم المتعلق باالاحكام الاعتـقـادية مـطـلـقًا علم الكلام (قلنا) هٰذا انما كان وارداً لوكانت هٰذه المسئلة من مسائل علم اصـول الـفـقـه فـقـط ولـيـس كذلك بل هى مسئلة مشتركة بين علم الكلام وعلم اصول الفقه فيـكـون الـعـلـم الـمتعلق ببعض الاحكام الاعتقادية اصول الفقه لاينافى ان يكون العلم المتعلق بـاالاحـكـام الاعتـقـادية مـطـلـقًا علم الكلام (فانقيل) لماكانت هٰذه المسئلة مشتركة بين علم الـكـلام وبـيـن اصـول الـفـقه فلزم الخلط بين العلمين وعدم الامتياز (قلنا) لانسلم لزوم الخلط وعدم الامتياز لان المغايرة موجودة وهى ان المقصود من اثبات الحجية للاجماع ان كان نفس الاعتـقـاد تـكـون هٰـذه الـمسـئـلة من مسائل علم الكلام وان كان المقصود من اثبات الحجية لـلاجـمـاع استـنـبـاط الـحـكـم من الاحكام الفرعية تكون هٰذه المسئلة من مسائل اصول الفقه (فـانـقـيـل) لايـصـح جـعـل هٰـذه الـمسئلة من مسائل علم الكلام لان موضوع علم الكلام ذات الـواجـب تـعالى وصفاته ولابد فى موضوع المسئلة من ان يكون عيْن موضوع العلم اونوعًا منه اوعـرضًـا ذاتيًـا لـه اونوعًا من عرضه الذاتى وموضوع هٰذه المسئلة ليس بواحد من هٰذه الامور الاربعة لان مـوضـوع عـلـم الـكلام ذات الواجب وصفاته والاجماع ليس عين هٰذا الموضوع ولانـوعًـا منه ولاعرضًا ذاتيًا له ولانوعًا من عرضه الذاتى (قلنا) فى موضوع علم الكلام مذهبان الاول مـذهب المتقدمين وهوان موضوع علم الكلام هو ذات الواجب وصفات والثانى مذهب المتأخرين وهو ان موضوع علم الكلام المعلوم المحيث بتلك الحيثية والكلام هٰهُنا بناء على مـذهب المتأخرين لا على مذهب المتقدمين فيصح جعل هٰذه المسئلة من علم الكلام (فانقيل) كما انه يصح جعل هٰذه المسئلة من مسائل علم الكلام فكذلك يصح جعل جميع مسائل علم اصول الفقه من مسائل علم الكلام بذلك التأويل المذكور وهوان يعتبر ان المقصود من اثبات الـمـحـمـول للموضوع نفس الاعتقاد فجعل هٰذه المسئلة من علم الكلام دون المسائل الباقية

ترجح بلامرجح (قلنا) لانسلم لزوم الترجيح بلامرجح بل المرجح موجود وهو وجود الضرورة في جعل هٰذه المسئلة من مسائل علم الكلام وتلك الضرورة هو تاكيد الرد على هٰؤلآءِ جعلت هٰذه المسئلة من علم الكلام وانما يؤكد الرد بهٰذا الجعل لانه يكون انكارهم حينئذٍ عن المسائل الاعتقادية دون المسائل الفرعية وهٰذه الضرورة غير موجودة في المسائل الباقية فلذا لم تجعل المسائل الباقية من علم الكلام بذلك الاعتبار والتأويل .

قوله ﴿لما ان ذلك اشهر مباحثه﴾ (فانقيل) ان المقصود من هٰذه العبارة هو بيان وجه تسمية علم الكلام بعلم التوحيد والصفات ولاشك ان ذلك المقصود يحصل من قوله لان ذلك مباحثه مع وجود الاختصار فيه فينبغي ان يختار هٰذه العبارة دون العبارة التي ذكرها لوجود الطول في تلك العبارة(قلنا) هٰذا انما كان وارداً لو كان المقصود من هٰذا العبارة بيان وجه التسمية فقط وليس كذلك بل المقصود من هٰذا العبارة امران : الاول بيان وجه التسمية والثاني الاشارة الى ان لعلم الكلام مباحث أُخرى غير مبحث التوحيد والصفات ولاشك ان هٰذين الامرين انما يحصلان بما ذكره الشارح ولايحصل بما ذكره المعترض الااحد الامرين فقط وهوبيان وجه التسمية ولايحصل به ان لهٰذا العلم مباحث أُخرى غير مبحث التوحيد والصفات (فانقيل) ينبغي ان يقول الشارح لان ذلك من مباحثه بزيادة من فقط بدون ذكر لفظ اشهر ولاشك ان بهٰذا العبارة يحصل الامران وجه التسمية والاشارة الى ان لهٰذا العلم مباحث أُخرى غير مبحث التوحيد والصفات اما الاول فظاهر واما الثاني فيحصل من كلمة من التبعيضية مع وجود الاختصار في هٰذه العبارة باالنسبة الى ماذكره الشارح (قلنا) لانسلم انه يحصل بهٰذه العبارة امران بل الحاصل بهٰذه العبارة امر واحد وهوالاشارة الى ان لهٰذا العلم مباحث أُخرى غير مبحث التوحيد والصفات ولايحصل بهٰذه العبارة بيان وجه التسمية لورود الاشكال عليه ووجه الورود هوانه يكون بيان وجه التسمية حينئذٍ هٰكذا بان علم الكلام انما سمي بهٰذا الاسم لان التوحيد والصفات من مباحثه فيرد عليه كما ان التوحيد والصفات من مباحثه فكذلك المباحث الأُخرى ايضًا من مباحثه فتسمية هٰذا العلم باالتوحيد والصفات دون اسم مباحث أُخرى لايكون الاترجيحًا بلا مرجحٍ كما أن جميع المباحث متساوية الاقدام في كونها من مباحث علم الكلام واما على ماذكره الشارح فلايرد عليه ذلك الاشكال لو جود المرجح وهو الشهرة فان مباحث التوحيد والصفات مشهورة بخلاف المباحث الأُخرى فانها

لاتكون فى هٰذا المرتبة من الشهرة فاالاشهرية مرجح لتسمية علم الكلام بعلم التوحيد والصفات(فانقيل) لانسلم وجود المباحث الأخرى لعلم الكلام غير مبحث التوحيد و الصفات بل مباحثه منحصرة فى التوحيد و الصفات لان موضوع هٰذا العلم هو ذات الواجب تعالى وصفات فيكون الموضوع فى مسائله اما ذات الواجب تعالى ويحمل الصفة عليها اويكون الموضوع صفة تعالى ويحمل عليه الشيء الآخر فلايوجد لعلم الكلام مباحث أخرى غير مبحث التوحيد والصفات (قلنا) هٰذا الكلام بناء على مذهب من يحمل موضوعه اعم من الذات و الصفات وهومطلق المعلوم بحيث يكون المقصود منه اثبات العقائد الدينية و لاشك انه يوجد حينئذٍ مباحث أخرى لعلم التوحيد و الصفات (فانقيل) فعلى هٰذا حصل وجه التسمية على مذهب المتأخرين القائلين بان موضوعه اعم من الذات و الصفات ولايحصل وجه التسمية على مذهب المتقدمين القائلين بان موضوعه الذات و الصفات لانه لايقال حينئذٍ ان التوحيد و الصفات اشهر مباحثه لعدم وجود مباحث أخرى لهٰذ العلم (قلنا) لانسلم عدم وجود مباحث أخرى بل موجودة لان المراد من الصفات هٰهُنا هى الصفات الذاتية الوجودية فتوجد مباحث أخرى وهى مباحث الصفات السلبية و الصفات الفعلية و لاشك ان الصفات الذاتية الوجودية اشهر من الصفات السلبية و الصفات الفعلية و اماالصفات المأخوذة فى موضوع علم الكلام فهى اعم من ان تكون ذاتية وجودية اوتكون سلبية اوتكون فعلية (فانقيل) ماالوجه حيث يراد من الصفات فى وجه التسمية الصفات الذاتية الوجودية ويراد من الصفات الصفات المطلقة اعم من ان تكون ذاتية وجودية اوتكون سلبيةً اوتكون فعلية (قلنا) الوجه لذلك هوان الصفات فى وجه التسمية ذكرت فى مقابلة التوحيد و لاشك ان التوحيد صفة سلبية فيكون المراد من الصفات الوجودية فقط دون الاعم من الوجودية و السلبية و الا لم يكن حاجة الى ذكر التوحيد واماالصفات فى بيان الموضوع فهى مذكورة فى مقابلة الذات و لاشك ان مقابل الذات هو مطلق الصفة فيكون المراد من الصفات مطلق الصفات اعم من ان تكون ذاتية وجودية اوتكون سلبية اوتكون فعلية وايضًا يدل على ان المراد من الصفات فى بيان الموضوع هومطلق الصفات ان البحث فى علم الكلام انما يكون مطلق الصفات لاالنوع الواحد من الصفات ، اونقول فى الجواب سلمنا ان المراد من الصفات فى بيان وجه التسمية مطلق الصفات كما ان المراد منها فى بيان الموضوع مطلق الصفات ولكن لانسلم عدم وجود المباحث الأخرى على

مذهب المتقدمين بل المباحث الأُخرى موجودة وهى مبحث الامامة فانها عبارة عن نصب الامام ولاشك ان نصب الامام واجب على العباد فيكون من افعال المكلفين ولايجب على الله تعالى حتى يكون من صفات الواجب تعالى فاذا لم تكن الامامة من صفات الواجب تعالى فثبت لعلم الكلام مباحث أُخرى (فانقيل) لما كان الامامة عبارة عن نصب الامام وهو واجب على العباد فتكون الامامة من مسائل علم الفقه فلاتكون من مسائل علم الكلام فلايصح الاشارة الى ان لعلم الكلام مباحث أُخرى غير مباحث الصفات اذا أُريد فى وجه التسمية من الصفات الاعم من الصفات الذاتية الوجودية (قلنا) ان الامامة مسئلة مشتركة بين علم الكلام وبين علم الفقه فهى كما انها مسئلة علم الفقه فكذلك هى مسئلة علم الكلام فثبت لعلم الكلام مباحث أُخرى غير مبحث الامامة (فانقيل) فعلى هٰذا يلزم الخلط بين العلمين وعدم الامتياز بينهما (قلنا) لانسلم لزوم الخلط وعدم الامتياز بل الامتياز موجود بحسب الاعتبار فانه ان كان المقصود من ثبوت الوجوب فى قولنا الامامة واجبة نفس الاعتقاد كانت هٰذه من مسائل علم الكلام وان كان المقصود من ثبوت الوجوب العمل كانت هٰذه المسئلة من الفقهيات فثبت الامتياز وعدم الخلط بين العلمين (فانقيل) لما كانت هٰذه المسئلة اولاً من مسائل علم الفقه فما الحاجة الى جعلها من مسائل علم الكام (قلنا) الحاجة الى ذلك هوانه لما ظهرت الفرق الضالة وخالفوا اهل السنة فى الامامة بان قالوا نصب الامام واجب على الله تعالى لاعلى العباد فنقل اهل السنة هٰذه المسئلة من علم الفقه الى علم الكلام لاثباتها باالدلائل العقلية (فاتقيل) كلامنا انماهو فى مذهب المتقدمين وهم قائلون بانحصار موضوع علم الكلام فى الذات والصفات وموضوع هٰذه المسئلة فعل العبد وهو نصب الامام فكيف تكون هٰذه المسئلة من علم الكلام (قلنا) المراد من حصرهم موضوع علم الكلام فى الذات والصفات هو موضوع علم الكلام الذى هو علم كلام ابتداءً فان علم الكلام ابتداء عندهم هوما يكون موضوعه الذات والصفات فقط وليس المراد علم الكلام ثانيًا وهٰذه المسئلة من علم الكلام ثانيًا ونقلاً ولاشك ان موضوع علم الكلام بعد النقل هو اعم من الذات والصفات بحيث يكون شاملاً للامامة .

قوله ﴿وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين﴾ جواب سؤال مقدر وهوان تدوين هٰذين العلمين لم يكن فى عهدالصحابة والتابعين فيعلم انه ليس لهٰذين العلمين شرف وعاقبة حميدة والالماتركوا هٰذين العلمين لان الصحابة والتابعين ليس من شانهم ان يتركواماله شرف

وعاقبة حميدة فاذا تركوا تدوين هٰذين العلمين علم انه ليس لهما شرف وعاقبة حميدة ، و حاصل جوابه ان هٰذا انما كان وارداً لوكان ترک الصحابة والتابعين تدوين هٰذين العلمين لاجل عدم الشرف وعدم العاقبة الحميدة وليس كذلک بل ترک تدوين هٰذين العلمين انماهو لاجل عدم الحاجة فی عهدهم الی تدوين هٰذين العلمين فلايلزم من ذلک عدم وجود الشرف والعاقبة الحميدة لهٰذين العلمين .

قوله ﴿لصفاء عقائدهم﴾ (فانقيل) ان قوله لصفاء عقائدهم ظرف ولابد للظرف من وجود المتعلق فما هو هٰهُنا (قلنا) متعلق الظرف هو قوله مستغنين المذكور فيمابعد (فانقيل) ان الظرف يكون معمولاً ومتعلق الظرف يكون عاملاً فی ذلک الظرف وحق العامل ان يكون مقدمًا على المعمول فما الووجه حيث قدم الظرف على عامله (قلنا) انما قدم الظرف على عامله لاجل الاهتمام بذلک الظرف ووجه الاهتمام هوان هٰذا الظرف دليل وذلک المتعلق مدعى لذلک الدليل ولاشک ان الدليل يكون اصلاً والمدعى يكون فرعًاومبنيًا على الدليل ، اونقول انه قدم الظرف على المتعلق لافادة الحصر بان الاستغناء عن تدوين هٰذين العلمين انماهو لاجل صفاء عقائدهم لالاجل انه ليس لهٰذين العلمين شرف وعاقبة حميدة (فانقيل) لايصح الحصر هٰهُنا لجواز ان يكون الاستغناء عن تدوين هٰذين العلمين لاجل اشتغالهم بامور الجهاد التی هی اهم من تدوين هٰذين العلمين (قلنا) هٰذا انماكان وارداً لوكان المراد من الحصر الحصر الحقيقی ای باالنسبة الی جميع ماعداه وليس كذلک بل المراد من الحصر هو الحصر باالنسبة الی بعض ماعداه وهوعدم الشرف والعاقبة الحميدة فيكون هٰذا الحصر اضافيًا لاحصراً حقيقيًا ولماكان قوله لصفاء عقائدهم ـ الخ ـ متعلقًا بقوله مستغنين ودليلاًله اندفع اعتراض آخر وهوان المتبادر ان يكون قوله لصفاء عقائدهم ـ الخ ـ متعلق بقوله وكانت الاوائل ـ الخ ـ ودليل لذلک القول فلا يخلو اما ان يكون كانت تامة اوتكون ناقصة وعلى الثانی لزم اقامة الدليل على شیء لم يوجد فيه الحكم ای النسبة التامة الخبرية وذلک باطل لان الدليل مفيد للعلم التصديقی على المدعى فلابد فی المدعى ان يكون قابلاً لتعلق التصديق به والقابل لتعلق التصديق هو مايوجد فيه النسبة التامة الخبرية وعلى الاول وان وجد الحكم ای النسبة التامة الخبرية لان معناه ان الصحابة والتابعين موجودون ولكن هٰذا الدليل لايخلو اما ان يكون دليلاً لِميًا اويكون دليلاً اِنيًا وبطلان الاول ظاهر لان صفاء عقائدهم لايكون علة

لوجود الصحابة والتابعين بل الامر باالعكس ولابد فی الدلیل اللمی من كون الدلیل علة للمدعی فی نفس الامر واما الثانی وهوان یكون دلیلاً اِنیًا فلان الواجب والمعتبر فی الدلیل الانی ان یكون العلم بوجود العلة مستفاداً من العلم بوجود المعلول وههُنا لیس كذلک فان العلة وجود الاوائل والمعلوم صفاء عقائدهم فان العلم بوجود الاوائل لم یكن مستفاداً من العلم بصفاء عقائدهم بل العلم بصفاء عقائدهم مستفاداً من العلم بوجود الصحابة والتابعین ووجه الاندفاع ظاهر وهوان هٰذا انماكان وارداً لوكان هٰذا الظرف متعلقًا بقوله وكانت الاوائل دلیلاً لذلک ولیس كذلک بل هو متعلق ودلیل لقوله مستغنین .

قوله ﴿والبغی علی ائمة الدین﴾ فیه احتمالات ثلٰثة الاول ان المراد من البغی هو خروج الناس علی عثمان ابن عفان رضی الله تعالی عنه حتی قتلوه (فانقیل) لانسلم وجود الحاجة الی تدوین هٰذین العلمین فی زمان خروج الناس علی عثمان رضی الله تعالی عنه لان تدوین هٰذین العلمین انماهو بعد ذلک بزمان طویل ولایناسب هٰؤلآءِ ترک مایحتاج الیه فی الدین (قلنا) ان هٰذا الخروج انماهو مبدء الحاجة ولم تكن تلک الحاجة شدیدةً وانما كملت بعد انقراض زمن الصحابة وعظماء التابعین والثانی ان المراد من البغی علی ائمة الدین هو ما جری علیهم فی زمن حجاج ابن یوسف فانه جری سیف العدوان علی ائمة الدین والثالث ان المراد من البغی علی ائمة الدین هوماجری علیهم فی زمان الخلفاء العباسیة من الضرب والقتل لیعترفوا بان القرآن مخلوق كماهو مذهب المعتزلة .

قوله ﴿وسموا مایفید معرفة الاحكام العملیة﴾(فانقیل) ان الفقه هو نفس معرفة الاحكام لا مایفید معرفة الاحكام فان المراد من الفقة التصدیقات علی المسائل ولاشک ان التصدیقات معرفة الاحكام فاالمراد من المفید لمعرفة الاحكام لایخلواما ان یكون عین معرفة الاحكام او یكون غیره ای غیر كان فعلی الاول یلزم الاتحاد بین المفید والمفاد وذلک باطل بداهةً وعلی الثانی وان لم یلزم الااتحاد المذكور ولكن یلزم تفسیر الفقه باالمباین لان الفقه عبارة عن نفسُ معرفة الاحكام لاغیرها(قلنا)انا نختار الشق الثانی وهوان المراد من المفید غیر معرفة الاحكام فلایلزم الاتحاد بین المفید والمفاد ولكن المراد من الغیر لیس مطلق الغیر بل المراد منه المسائل ولایلزم تفسیر الفقه باالمباین لان الفقه من العلوم المدونة ولاشک ان العلم المدون یطلق علی معان ثلٰثة نفس المسائل والتصدیقات باالمسائل والملكة الحاصلة من

تلك التصديقات فتفسير الفقه بالمسائل لا يكون تفسيراً بالمباين فكما ان الفقه عبارة عن معرفة الاحكام فكذلك ع بارة عن المسائل(فانقيل)نسلم ان عند ارادة المسائل لايلزم- التفسير بالمباين ولكن لاتكون المسائل مفيدةً لمعرفة الاحكام لان المراد من معرفة الاحكام التصديقات بتلك الاحكام ولاشك ان المفيد للتصديق هو الدليل لاالمسئلة (قلنا) هٰذا انما كان وارداً لو كان المراد من المسائل هی المسائل المجردة عن الدلائل وليس كذلک بل المراد منها هی المسائل المد للة ولاشک ان المسائل المدللة تكون مفيدة للتصديقات على الاحكام ، اونقول فی الجواب عن اصل الاعراض باناالانسلم ان معرفة الاحكام فقه وانما يفيد لمعرفة الاحكام ليس بفقهٍ بل الفقه هو ما يفيد لمعرفة الاحكام لانفس معرفة الاحكام لان المراد من معرفة الاحكام التصديقات الجزئية لاستعمال المعرفة فيها لان الفرق بين العلم والمعرفة ان الثانی مختص بعلم الجزئيات والعلم مختص بعلم الكليات والمراد من مايفيد معرفة الاحكام هی التصديقات الكلية ولاشک ان الفقه تصديقات كلية لانه من العلوم المدونة والعلم المدون يطلق على معان ثلٰثة التصديقات الكلية والمسائل والكملة فلم يلزم اتحاد المفيد والمفاد وكذا لم يلزم التفسير بالمباين ووجه افادة التصديقات الكلية للتصديقات الجزئية هوانه اذا حصل التصديق بقولنا ان الصلوٰة واجبة على المكلف حين دخول الوقت يحصل منه التصديق بوجوب الصلوٰة على زيد حين دخول والوقت وكذا على عمروٍ حين دخول الوقت وكذاعلى بكرٍ حين دخول الوقت واذا كان المراد من معرفة الاحكام التصديقات الجزئية لايكون الفقه عبارة عن نفس معرفة الاحكام لان العلم المدون لا يطلق علي التصديقات الجزئية (فانقيل) لانسلم ان التصديقات الجزئية لاتكون فقه لانه يقال ان الفقه مسائل جزئية فاذاكانت عبارة عن المسائل الجزئية كان عبارة عن التصديقات الجزئية ايضًا (قلنا) هٰذا انماكان وارداً لو كان مراد من قولهم ان الفقه مسائل جزئية حقيقية وليس كذلک بل المراد من الجزئی الجزئی الاضافی ای باالاضافة الیٰ مسائل اصول الفقه لا انها جزئيات بنفسها ولاشک ان مسائل الفقه جزئيات باالنسبة الی مسائل اصول الفقه فان قولنا الصلوٰة واجبة جزئی باالاضافة الی قولنا الامر للوجب والاول مسئلة الفقه والثانی مسئلة اصول الفقه ، اونقول فی الجواب عن اصل الاعتراض بان المراد من معرفة الاحكام ايضًا التصديقات الكلية ولايلزم الاتحاد بين المفيد وبين المفاد لوجود التغاير الاعتباری بينهما وهوان المفيد هی

التصديقات الكلية القائمة بنفس المجتهد والمفاد هى التصديقات الكلية الواقعة على المسائل فعلى هٰذا لايلزم الاتحاد بين المفيد والمفاد وكذا لايلزم التفسير باالمباين (فانقيل) ان الشارحين قد اجابوا عن هٰذا الاعتراض بتلك الاجوبة الثلٰثة واقتصروا عليها ولم يجيبوا عنه بجواب آخر وهوان يراد من مايفيد معرفة الاحكام الملكة ويراد من معرفة الاحكام التصديقات الجزئية ولاشک ان الملكة تكون حاصلة من التصديقات الكلية وتستخرج من تلك الملكة التصديقات الجزئية فحينئذٍ لايلزم الاتحاد بين المفيد والمفاد وكذا لايلزم التفسير باالمباين لان الفقه علم مدون والعلم المدون يطلق على معان ثلٰثة المسائل والتصديقات والملكة (قلنا) انما لم يذكروا هٰذا الجواب لان كلام الشارح يابى عنه لانه قال فيما سبق تدوين العلمين وترتيب الابواب وتمهيد القواعد ولاشک ان هٰذه الامور تقتضى التعدد ولاتعدد فى الملكة لانها كيفية بسيطة فى النفس الناطقة (فانقيل) فعلى هٰذا لايصح الجواب الثانى والثالث ايضًا لان كما ان الملكة امر بسيط لاتعدد فيه فكذلک التصديق ايضًا امر بسيط لاتعدد فيه (قلنا) ان هٰذا الامور تقتضى التعدد ولكن ذلک التعدد اعم من ان يكون باالذات اويكون باالواسطة والتعدد فى التصديق وان لم يكن موجوداً باالذات لكن التعدد باالواسطة موجود لان المسائل متعددة باالذات فتكون التصديق ايضًا متعدداً بواسطة تلک المسائل فاالتعدد موجود فى التصديق فيصح الجواب الثانى والثالث (فانقيل) لما كان المراد من التعدد اعم من ان يكون باالذات اوباالوسطة فيصح هٰذا الجواب الرابع ايضًا لان التعدد باالواسطة موجود فى الملكة ايضًا وتكون تلک الواسطة المسائل (قلنا) فرق بين التصديق وبين الملكة فان التصديق علم فيكون متحداً باالذات مع المسئلة لكونها معلومًا ولاشک ان بين العلم والمعلوم اتحاد باالذات واما الملكة فلا يجىء فيها التعدد بواسطة المسائل لان المسائل سبب بعيد لحصول الملكة ولاشک ان تعددسبب البعيدلا يستلزم تعدد المسبب (فانقيل) لايصح الجواب الاول لانه يلزم على ذلک كون الشىء مفيداً لمعرفة نفسه وذلک لان الاحكام عبارة عن النسب الخبرية وهى تكون موجودة فى المسائل فلو كانت المسائل مفيدة لمعرفة الاحكام لزم افادة الشىء معرفة نفسه وذلک باطل باالبداهة (قلنا) المراد من المسائل الالفاظ الدالة ولاشک ان الالفاظ الدالة مغايرة عن النسب الخبرية فلايلزم افادة الشىء معرفة نفسه فاندفع المحذور المذكور (فانقيل) لايصح الجواب الاول والالزم ان يكون

المقلد فقيهًا مع ان ذلک باطل ووجه ذلک اللزوم هوان الفقه على الجواب الاول عبارة عن المسائل ولاشک ان المقلد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل معرفة احكام تلک المسائل فتكون الحاصلة لذلک المقلد مفيدةً لمعرفة الاحكام فاالاعتراض على نمط القياس الاستثنائى الرفعى هٰكذا لوكان الفقه عبارة عن المسائل يلزم فقاهة المقلد لكن التالى باطل فاالمقدم مثله اماالملازمة فلان المقلد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له معرفة احكام تلک المسائل واما بطلان التالى فلان الاجماع منعقد على ان المقلد ليس بفقيه (قلنا)نسلم الملازمة ولكن لانسلم بطلان التالى لان الاجماع منعقد على ان الفقه عبارة عن المسائل فهٰذا الاجماع المنعقد يقتضى ان يكون المقلد فقيهًا فلايكون كونه فقيهًا باطل (فانقيل) فعلى هٰذا يلزم التناقض والتدافع بين الاجماعين (قلنا) لاتدافع بين الاجماعين لان للفقه معنيين الاول الفقه بمعنى ملكة الاجتهاد والاستنباط للاحكام عن الادلة الظنية اى الخبر الواحد والقياس وهٰذا المعنى مختص باالمجتهد ولايكون حاصلاً للمقلد والثانى الفقه بمعنى المسائل سواء كانت تلک المسائل حاصلة باجتهاد المجتهد اوتكون حاصلة عن الادلة التفصيلية بدون الاجتهاد كاالعلم بوجوب الصلوٰة الحاصل من الدليل التفصيلى فاالاجماع القائم على ان المقلد لايكون فقيهًا يكون المراد من الفقه المعنى الاول والاجماع المقتضى لان يكون المقلد فقيهًا يكون المراد من الفقه هو المعنى الثانى فلاتناقض ولاتدافع بين الاجماعين (فانقيل) يلزم من هٰذا التعريف ان يكون علم الفقه مفيداً المطلق الاحكام سواء كانت شرعية اولالذكر الاحكام المطلقةً عن قيد الشرعية مع ان الامر ليس لذلک لاختصاص الفقه باالاحكام الشرعية (قلنا) المراد من الاحكام ليس الاحكام المطلقة بل المراد منها الاحكام الشرعية فيخرج العلم باالاحكام العقلية عن الفقه مثل كل حركة فهى حادثة (فانقيل) لماكان المراد من الاحكام هى الاحكام الشرعية فلِم لم يذكر الشارح هٰذا القيد (قلنا) الوجه لعدم ذكره هوالاكتفاء بما سبق من جعل الاحكام الشرعية مقسمًا للاحكام العملية والاحكام الاعتقادية فانه يعلم من ذلک ان المراد من الاحكام العملية هٰهُنا الاحكام الشرعية لامطلق الاحكام .

قوله ﴿ادلتها التفصيلية﴾ (فانقيل) المبتادر ان يكون قوله عن ادلتها متعلق باالاحكام لاجل القرب ومعنى تعلقه باالاحكام هوان يكون باعتبار المتعلق صفة للاحكام فيكون التقدير معرفة الاحكام العملية المستفادة عن ادلتها فيكون قوله العملية الصفة الاولى للاحكام ويكون

قوله المستفادة عن ادلتها الصفة الثانية للاحكام فعلى هٰذا يلزم ان يكون علم الرسول وعلم جبرئيل عليهما السلام داخلين فى الفقه لان الاحكام التى استفادها واسنبطها المجتهد عن الادلة معرفتها حاصل لهما فيكون علم الرسول وعلم جبرئيل عليهما السلام مفيدين لمعرفة الاحكام المستفادة عن الادلة (قلنا) هٰذا المحذور انماكان لازمًا لوكان هٰذا الظرف متعلقًا باالاحكام كما زعم المعترض وليس كذلك بل هو متعلق باالمعرفة ولاشك ان المعرفة الحاصلة لهما عليهما السلام لايكون بواسطة الدليلَ بل يكون حاصلاً باالحدس (فانقيل) بعد تعلق الظرف باالمعرفة ايضًا لايخرج علم الرسول عليه السلام وعلم جبرئيل عليه السلام عن الفقه لان المعرفة الحاصلة لهما وان كان بطريق الحدس ولكن يكون ذلك الحصول من كتاب الله ولاشك ان كتاب الله دليل فيكون المعرفة الحاصلة لهما حاصلةً من الدليل (قلنا) قيد الحيثية مراد اى عن ادلتهامن حيث هى ادلة والمعرفة الحاصلة للرسول والجبريل وان كان حاصلة لهما من الدليل ولكن لامن حيث هو الدليل لان معنى الحيثية ان يكون الدليل دليلاً باالنسبة الى هٰذه المعرفة ولاشك ان ذلك الدليل وان كان دليلاً باالنسبة الى معرفة المجتهد ولكن لايكون دليلاً باالنسبة الى الرسول والجبريل (فانقيل) نسلم ان علم جبريل باالحدس ولكن لانسلم ان علم الرسول باالحدس فقط بل البعض من علمه يكون حاصلاً باالاستدلال لان للرسول علم اجتهادى ببعض الاحكام واذا كان كذلك فلايخرج علم الرسول عن الفقه (قلنا) المراد من الاحكام جميع الاحكام لان اللام فى الاحكام للاستغراق فاالمعنى ان الفقه معرفة جميع الاحكام ويكون تلك المعرفة حاصلة عن الادلة فلا يدخل فيه علم الرسول لان معرفة جميع الاحكام لايكون حاصلاً عن الادلة فى حقه عليه الصلوٰة والسلام بل الحاصل عن الادلة هو معرفة بعض الاحكام لامعرفة جميع الاحكام لان البعض الاخر يكون معرفتة حاصلاً باالحدس لاعن الدليل من حيث هوالدليل (فانقيل) لماكان المراد من الاحكام جميع الاحكام بجعل اللام للاستغراق فلايكون الفقيه الاالواجب تعالى لعدم حصول جميع الاحكام للغير (قلنا) المراد من جميع الاحكام هى التى تكون حاصلة له بان يكون الاحكام الحاصلة له معرفة جميعها عن الادلة(فانقيل) ان المراد من الاحكام لايخلو اما ان يكون المراد منها جميع الاحكام اويكون المراد البعض المعين من الاحكام اويكون المراد البعض الغيرالمعين من الاحكام اويكون المراد الاكثر من الاحكام والكل باطل اماالاول فلثبوت لا

ادری عمن هو فقیه باالاتفاق کاالامام ابی حنیفة ومالک ابن انس رحمهماالله تعالی فانه سئل عن الامام ابی حنیفة رحمه الله تعالی عن الدهر فقال لا ادری وسئل عن الامام مالک بن انس رحمه الله تعالی عن ست وثلا ثین مسئلة فقال لا ادری واماالثانی فلان مقدار الاحکام مجهول فلا یعرف لها البعض المعین کاالنصف والثلث والربع واماالثلث فیلزم ان یکون کل من عرف مسئلة اومسئلتین من الدلیل فقیهًا مع ان ذلک خلاف الاجماع واماالرابع فهوالاکثر هو مازاد علی النصف وحیث جهل النصف جهل الاکثر ایضًا (قلنا) انا نختار الشق الاول وهوان المراد من الاحکام جمیع الاحکام والمراد من العلم یجمیع الاحکام هو التهیؤللعلم باالجمیع بحیث ان کل حکم لو اورد علیه لعرفه ولیس المراد من العلم باالجمیع ان یکون ذلک العلم حاصل له باالفعل (فانقیل) المراد من التهیؤ لایخلو اما ان یکون المراد منه التهیؤ البعید اویکون المراد التهیؤ القریب والاول حاصل لکل واحد من العقلاء فیلزم ان یکون کل عاقلٍ فقیهًا وذلک بدهی الاستحالة واماالثانی فمجهول لانه لایعلم ان ای قدرٍ من الاستعداد یقال له التهیؤ القریب (قلنا) المراد من التهیؤ هو التهیؤ القریب ولانسلم ان التهیؤ القریب مجهول بل هو معلوم وهو کون الشخص بحیث یعلم باالاجتهاد حکم کل واحد من الحوادث لاستجماعه جمیع شرائط الاجتهاد (فانقیل) لوکان المراد من التهیؤ القریب هو هٰذا المعنی ینبغی ان یحصل معرفة جمیع الاحکام التی واردت علیهم مع ان الامر لیس کذلک لانهم لم یحصل لهم علم بعض الاحکام مدة حیاتهم فیعلم ان التهیؤ القریب بذلک المعنی لم یحصل للمجتهدین (قلنا) لانسلم ان عدم حصول بعض الاحکام مدة حیاتهم ینافی حصول التهیؤ القریب لهم لجواز ان عدم حصول بعض الاحکام لاجل تعارض الادلة اومعارضة الوهم العقل او اشتباه الحق باالباطل فاالاعتراض المذکور انما کان وارداً لوکان عدم حصول بعض الاحکام مدة الحیاة منافیًا مع التهیؤ القریب واذ لیس کذلک فلایرد ذلک الاعتراض (فانقیل) ماالوجه للشارح حیث قید الادلة بقید التفصیلیة مع ان الاصل فی الکلام الاطلاق وعدم التقید (قلنا) الوجه لذلک التقید لان یخرج عن تعریف علم الفقه العلم الحاصل باالحکام عن الادلة الاجمالیة مثل العلم بوجوب الصلوٰة لوجود المقتضی والعلم بحرمة الزنا لوجود النافی فان هٰذا العلم لایکون فقهًا مالم یحصل من الدلیل التفصیلی وهو قوله تعالی (اَقِیْمُوا الصَّلوٰةَ) فی الاول (وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَا) فی الثانی .

قوله ﴿ ومعرفة احوال الادلة اجمالاً ﴾ فیه احتمالان باعتبار العطف الاول ان یکون

معطوفًا على قوله معرفة الاحكام والثانى ان يكون معطوفًا على لفظ ماالموصولة فى قوله وسموا مايفيد ولكن الاحتمال الاول ظاهرمن وجهين الاول ان فى هٰذا الاحتمال يكون العطف على القريب والثانى ان فيه موافقة بين المعطوف والمعطوف عليه صورة ومعنًى اما صورة فظاهر لان المعطوف المعطوف عليه كلاهما معرفة واما معنًى فلان المراد من كل واحد منهما التصديقات واماالاحتمال الثانى فضعيف من وجهين الاول ان فيه عطف على البعيد والثانى انه لاموافقة فى هٰذا الاحتمال لاصورة ولامعنًى اما صورة فظاهر واما معنًى فلان المراد من المعرفة التصديقات فقط والمراد من كلمة ماالمصولة قد يكون المسائل المدللة ثم ان على الاحتمال الثانى لايرد الاعتراض الذى كان وارداً على تعريف علم الفقه وعلى الاحتمال الاول يرد ذلك الاعتراض فتقريره هٰهُنا هٰكذا بانا لانسلم ان مايفيد معرفة احوال الادلة اصول الفقه بل نفس معرفة احوال الادلة اصول الفقه لانه لايخلو اماان يراد من قوله ومايفيد الاتحاد بين المفيد والمفاد وعلى الثانى يلزم تفسير اصول الفقه باالمباين ويجرى هٰهُنا الجواب الاول والجواب الثالث ولكن لايجرى الجواب الثانى وذلك لان مداره على ان المراد من المعرفة التصديقات الجزئية ومعرفة احوال الادلة لاتكون التصديقات الجزئية بل هى تصديقات كلية لان المراد من الادلة الاجمالية الادلة الكلية فاالتصديق ثبوت لاحوال لها لايكون الاكليًا لان كلية العلم انما هى بكلية المعلوم .

قوله ﴿فى افادتها الاحكام﴾ (فانقيل) ينبغى ان يفيد الاحكام بقيد العلمية لان الادلة المبحوثة عنها فى علم اصول الفقه انما تكون مفيدة للاحكام العملية دون الاحكام الاعتقادية (قلنا) اللام فى قوله الاحكام للعهد فاالمعهودبها الاحكام العملية لا الاعم من العملية والاعتقادية ، اونقول ان المراد من الاحكام مطلق الاحكام اعم من ان تكون عملية اوتكون اعتقادية ولانسلم اختصاص اصول الفقه باالاحكام العملية بل يستعان به فى استنباط الاحكام الاعتقادية ايضًا وهٰذان الجوابان يفهمان من كلام عصام الدين فى الحاشية .

قوله ﴿ومعرفة العقائد عن ادلتها﴾ فيه ايضًا احتمالان الاول ان يكون معطوفًا على معرفة الاحكام والثانى ان يكون معطوفًا على لفظ ما الموصول ثم ان الاحتمال الاول ظاهر والاحتمال الثانى ضعيف وللظهور وجهان وكذا للضعف وجهان على قياس ماذكرناه فيما سبق فى قوله ومعرفة احوال الادلة وهٰهُنا ايضًا لايرد الاعتراض على الاحتمال الثانى ويرد على

الاحتمال الاول لان تقدیر العبارة علی الاحتمال الاول یکون هٰکذا وسمو مایفید معرفة العقائد عن ادلتها التفصیلیة بالکلام فتقریر الاعتراض هٰهنا هٰکذا بانالانسلم ان مایفید معرفة العقائد علم الکلام بل نفس معرفة العقائد علم الکلام فاذا کان نفس معرفة العقائد علم الکلام فلایخلو اما ان یکونا لمراد من قوله مایفید نفس المعرفة اویکون المراد منه غیره ای غیر کان فعلی الاول یلزم الاتحاد بین المفید والمفاد وعلی الثانی یلزم تفسیر علم الکلام باالمباین ویخرج هٰهنا الجواب الاول ولکن لایجری هٰهنا الجواب الثانی والجواب الثالث اما عدم جریان الجواب الثانی فلان مداره علی ان المراد من المفید التصدیقات الکلیة ویکون المراد من المفاد التصدیقات الجزئیة ولایوجد فی علم الکلام التصدیقات الکلیة لان مسائل علم الکلام کلهاقضایا شخصیة فیکون کل واحد من المفید والمفاد تصدیقات جزئیة واماعدم جریان الجواب الثالث فلان مداره علی ان المراد من المفید والمفاد کلیهما التصدیقات الکلیة ویکون الفرق بین المفید والمفاد اعتباریة ولا یوجد فی علم الکلام التصدیقات الکلیة لان مسائله قضایا شخصیة نعم یوجد هٰهنا جواب آخر وهوان المراد من المفید التصدیقات الجزئیة کماان المراد من معرفة العقائد التصدیقات الجزائیة فلایلزم تفسیر علم الکلام باالمباین (وان قلت) انه یلزم الاتحاد بین المفید والمفاد وذلک باطل (قلت) التغایر الاعتباریة موجود وهوان ان التصدیقات الجزئیة من حیث انها قائمة بنفس العالم مفید ومن حیث وقوعهاعلی المسائل مفاد .

قوله ﴿اشهرمباحثه واکثرها نزاعًا﴾(فانقیل) یلزم التناقض بین کلامی الشارح لانه یعلم من قوله فیما سبق لما ان ذلک اشهر مباحثه ان اشهر مباحث علم الکلام هو مسئلة التوحید والصفات ویعلم من قوله هٰهنا ان اشهر مباحثه هو مسئلة علم الکلام (قلنا) لانسلم لزوم التناقض لان الکلام من الصفات فیجوز ان یکون مباحث التوحد والصفات اشهر من باقی مسائل علم الکلام ویکون مبحث الکلام اشهرمن مباحث التوحید والصفات لان الاشهر مقول باالتشکیک ، او نقول فی الجواب ان کون اشهر من مباحث التوحید والصفات اشهر انما هو لاجل الشرف کما قال الشارح واشرف مقاصده وکون مبحث الکلام اشهر فانما هو لکثره النزاع فیه فلما کان جهة اشهریة احدهما مغایرة عن جهة اشهرهیة الآخر یلزم التناقض والتدافع بینهما ویرد علی الجواب الاول انه کیف یکون غیر التوحید وهو الکلام اشهر من

التوحيد مع ان التوحيد اعلى المقاصد (قلنا) هٰذا انما كان وارداً لو كان مدار الشهرة على الشرف ويكون الشیء مقصوداً وليس كذلک بل مداره على كثره النزاع والخلاف فلابأس بان يكون غير التوحيد اشهر من التوحيد.

قوله ﴿حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيراً من اهل الحق﴾ الظاهر ان المراد من بعض المتغلبة بعض الخلفاء العباسية منهم المامون والواثق باالله فانهما كانا يبالغان فی مسئلة خلق القرآن ويحتمل ان يكون المراد من بعض المتغلبة احمدبن داوٗد قاضی المعتنزلة واما مهم لا يجاوزون قوله ويحملهم على قتل من لم يعترف بخلق القرآن وقد غلب احمد ابن داوٗد على واثق باالله حتى كاد ان يكون مالک دولته والبعض ممن قتل من اهل الحق احمد بن نصر الخزاعی من اهل الحديث وصلبوه فكان يقرء القرآن وسمعه بعضهم يقرء (الٓمٓ ۰ اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ يُتْرَكُوْا اَنْ يَقُوْلُوْا آمَنَّا وَهُمْ لاَ يُفْتَنُوْنَ) واحمد ابن حنبل رحمه الله تعالى لعدم قوله بخلق القرآن فاالتسمية فی الوجه الاول من قبيل تسمية الكل بعنوان اجزائه والتسمية فی الوجه الثانی من قبيل تسمية الكل باسم اشهر اجزائه .

قوله ﴿ ولانه يورث قدرة على الكلام ﴾ اعلم ان صاحب المواقف جعل هٰذا الوجه لتسمية هٰذا العلم باالكلام وجهين الاول ان نسبة علم الكلام الى العلوم الشرعية مثل نسبة المنطق للعلوم الفلسفية فكما ان المنطق نافع للفلاسفة فی علومهم فكذلک هٰذا العلم نافع لاهل الاسلام فی العلوم الشرعية فسمی هٰذا العلم باالكلام المرادف للمنطق باعتبار المعنى اللغوی لاجل وجود المشابهة بينهما فی مطلق النفع والثانی ان هٰذا العلم يورث القدرة على الكلام فسمی هٰذا العلم باالكلام تسمية السبب باسم المسبب لانه سبب يورث القدرة على الكلام فی تحقيق الشرعيات والزام الخصوم وجعل الشارح هٰذين الوجهين وجهًا واحداً وهو بان جعل وجه التسمية كون هٰذا العلم باالنسبة الى العلوم الشرعية كاالمنطق باالنسبة الى العلوم الفلسفية ولكن لم يجعل المشابهة فی مطلق النفع بل جعل المشابهة فی الامر الخاص وهو ايراث القدر على الكلام فكماان المنطق يورث القدرة على الكلام فی تحقيق الفلسفيات والزام الخصوم فكذلک علم الكلام يورث القدر على الكلام فی تحقيق الشرعيات فلا جل هٰذه المشابهة سمی هٰذا العلم باالكلام المرادف للمنطق لاجل وجود المشابهة بينهما فی نوع الخاص (فانقيل) لماكان هٰذا الوجه وجهين عند صاحب المواقف فلم جعلها الشارح وجهًا

واحداً ولم خالف عن صاحب المواقف مع ان صاحب المواقف عمدة والمخالفة عن العمدة فى قوة الخطاء (قلنا) وجه المخالفة هو ورود الاعتراض على صاحب المواقف وهو ان تسمية هٰذا العلم باالكلام لا جل مشابهته باالمنطق فى مطلق النفع لا يصح لان المشابهة فى مطلق النفع مع المنطق كما هى ثابتة لعلم الكلام فكذلك ثابتة للعلوم العربية ايضًا فانها تفيد النفع فى العلوم الشرعية وان كان ذلك النفع باعتبار الاعراب والبناء والصيغة فينبغى ان يسمى كل واحد من العلوم العربية باالكلام واما اذا جعل هٰذين الوجهين وجهًا واحداً كما هو عند الشارح فلايرد عليه ذلك الاعتراض لان مشابهة الكلام باالمنطق انما هو فى النفع الخاص وهو ايرث القدرة على الكلام فى تحقيق الفلسفيات فى المنطق وفى تحقيق الشرعيات فى علم الكلام ولاشك ان العلوم العربية ليست مشابهة مع المنطق فى هٰذا النفع الخاص فعلى هٰذا التقرير يكون غرض الشارح الردعلى صاحب المواقف ويمكن ان يكون غرض الشارح التوجيه لصحة كلام صاحب المواقف فان كلامه كان مورداً للاعتراض المذكور فلدفع ذلك الاعتراض فسر الشارح مطلق النفع فى كلام صاحب المواقف باالنفع الخاص بان مراده من مشابهة علم الكلام بعلم المنطق فى النفع انما هو فى هٰذا النفع الخاص اى ايراث القدرة واذا كان مراده ذلك فلايرد عليه الاعتراض المذكور لان هٰذه الشابهة موجودة بين علم المنطق وعلم الكلام ومفقودة فى العلوم العربية ويمكن ان يجعل كلام صاحب المواقف باقيًا على الظاهر ويجاب عن الاعتراض الوارد عليه بان هٰذا انما كان وارداً لوكان الاطراد فى التسمية شرطًا كماهو شرط فى التعريفات وليس كذلك بل الاطراد مشروط فى التعريفات واما وجه التسمية فانماهو لترجيح الاسم فلايشترط فيه الاطراد .

قوله ﴿ولانه اول مايجب من العلوم التى انما تعلم وتتعلم ـ الخ ـ﴾ (فانقيل) لايخلو اما ان يكون لفظ اول داخلاً فى وجه التسمية اوخارجًا عنه وكلاهما باطلان اما الاول فلانه يلزم حينئذٍ الاستدراك فى قوله ثم خص به ولم يطلق الى آخره لان الاحتياج الى بيان وجه اختصاص هٰذا الاسم بهٰذا العلم انما يرجد اذا كان غير هٰذا العلم شريكًا مع هٰذا العلم فى وجه التسمية مع ان الامر ليس كذلك لان العلوم الباقية وان كان من قبيل مايجب ان تعلم وتتعلم باالكلام ولكن لاتكون اول مايجب لان اول ما يجب هو هٰذا العلم واما العلوم الباقية فانما تجب ثانيًا لا اولاً واما الثانى فلانه وان لم يلزم الاستدراك فى بيان وجه التخصيص لان وجه

التسمية حينئذٍ نفس مايجب ولا اول مايجب ولاشک ان فی نفس الوجوب العلوم الباقية شريكة مع علم الكلام فلابد من بيان وجه التخصيص ولكن يلزم على هٰذا ان يكون ذكر قوله اول لغواً بلا فائدة (قلنا) انا نختار الشق الاول وهو ان لفظ اول داخل فی وجه التسمية فلايكون ذكره لغواً ولكن هٰذا الوجه ليس وجهًا لمطلق اطلاق الكلام على هٰذا العلم بل هو وجه لاطلاق الكلام على هٰذا العلم اولاً ای انما اطلق على هٰذا العلم اسم الكلام اولاً لانه اول مايجب ان تعلم اوتتعلم الى آخره ففی عبارة الشارح تقدير قيد اولاً فی قوله فاطلق عليه هٰذا الاسم فيكون التقدير فاطلق عليه هٰذا الاسم اولاً يلزم الاستدراک فی قوله ثم خص به ولم يطلق على غيره لان هٰذا القول خارج عن وجه التسمية واورده لدفع اعتراض يرد هٰهُنا وهوان علم الكلام لماكان اول مايجب فاطلق عليه اسم الكلام اولاً فالعلوم الباقية مايجب ثانيًا فينبغی ان يطلق هٰذا الاسم عليها ثانيًا فاجاب الشارح عنه بانه خص هٰذا الاسم بهٰذا العلم ولم يطلق على غيره من العلوم تميزاً لهٰذا العلم عن العلوم الباقية وهٰهُنا جواب آخرين عن الاعتراض المذكور وهوان لفظ اول داخل فی وجه التسمية ولاحاجة الى تقدير هٰذاالوجه لمطلق اطلاق هٰذا الاسم على الكلام وليس وجهًا لاطلاقه اولاً وان قلت فعلى هٰذا يلزم الاستدراک فی قوله ثم خص به ولم يطلق على غيره لعدم شركة الغير لهٰذا العلم فی كونه اول مايجب قلت لانسلم استدراک ذلک القول لان ذلک القول انما هو لدفع احتمال تسمية غير هٰذا العلم باسم الكلام لغير هٰذا الوجه فانه كان لقائل ان يقول ينبغی ان يسمى غير هٰذاالعلم باسم الكلام لاجل غير هٰذاالوجه بل لوجه آخر فدفع ذلک الاحتمال بانه خص هٰذاالاسم بهٰذا العلم تميزاً له عن غيره ولكن هٰذا الجواب ضعيف لان هٰذا الاحتمال كماهو موجود فی هٰذا الوجه للتسمة فكذلک موجودة فی غير هٰذا الوجه ايضًا فينبغی ان يتعرض الشارح لبيان التخصيص فی الوجوه الباقية ايضًا مع انه لم يتعرض لبيان التخصيص فی الوجوه الباقية فيعلم من ذلک ان ليس غرض الشارح دفع هٰذا الاحتمال الذی ذكره هٰذا المجيب بل الحق هو الجواب الاول واختاره الخيالی ورد على الجواب الثانی بالرد الذی ذكرناه .

قوله ﴿ولانه اكثر العلوم نزاعًا وخلافًا﴾ (فانقيل) لانسلم كون علم الكلام اكثر نزاعًا وخلافًا من العلوم بطريق الاطلاق لان البعض من العلوم هو علم الفقه ولاشک انه اكثر نزاعًا من الكلام (قلنا) المراد من قوله اكثر نزاعًاوخلافًا هو اشد نزاعًا وخلافًا ولاشک ان الخلاف

فـي عـلـم لـكـلام هـو خـلاف فى اصول الدين اى العقائد والخلاف فى علم الفقه هو خلاف فى فـروع الـديـن ولاشك ان الخلاف فى الاصول اشد من الخلاف فى الفروع فصح كون اكثر العـلـوم نـزاعًـا وخـلافًا على الاطلاق ،او نقول فى الجواب ان المراد من الاكثر معناه ولكن لا نسلـم ان الـفـقـه اكثـر الـعـلـوم خـلافًـا من علم الكلام بل علم الكلام اكثر خلافًا من الفقه لان الـمـذاهـب المشهورة لاهل القبلة ثلاث وسبعون فى مسائل علم الكلام والمذاهب المشهورة فـى مسـائـل الـفـقـه اربعة ولا اعتداد لغير المشهور فاذا كان الامر كذلك ثبت ان علم الكلام اكثر نـزاعًـا وخـلافًـا من العلوم على سبيل الاطلاق ، اونقول فى الجواب لانسلم ان الفقه اكثر نـزاعًـا وخـلافًـا من علم الكلام بل الامر باالعكس لان الخلاف فى علم الكلام على ثلا ثة انوا ع الاول الـخـلاف فى الدين والخصوم فيه الكفرة والمشر كون واهل الكتاب والمجوس والثانى الـخـلاف فـى الـمذهب والخصوم اهل البدعة والهواء كاالمعتزلة والشيعة والخوارج والثالث الخلاف فيما بين اهل السنة كاالخلاف بين الاشعرية والماتريدية ولكل نوع من الانوا ع الثلاثة انـواع وفـى كـل نوع من انواع الانواع خصوم والخلاف فى الفقه انما هو بين اهل السنة فثبت ان الخلاف فى علم الكلام اكثر من الخلاف فى الفقه وصح ذلك الاطلاق فى كلام الشارح .

قوله ﴿ولانـه لابتـنـائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها باالادلة السمعية﴾ (فانقيل) الـدلـيـل الـقـطـعـى لايـحـتـاج الـى التائيد والافلا يكون قطعيًا (قلنا) الدليل القطعى وان لم يكن مـحتاجًا فى نفس افادة اليقين الى التأييد ولكن يحتاج الى التأييد فى صيرورة ذلك اليقين قويًا والـمراد من التأييد ههنا هوالتأييد يصير اليقين قويًا وليس المراد منه التأييد لا فادة نفس اليقين والا لزم ان لايكون الدليل قطعيًا ، اونقول فى الجواب ان هذا انما كان وارداً لو كان هذا التأييد لا فـادة اليقين وليس كذلك بل هذا التأييد انما هو لا جل الاعتداد لان الدليل القطعى العقلى لا يـعـتـدبـه فـى الاعـتـقـاديات الا اذا كان مؤيداً باالدليل السمعى فاالاحتياج الى التأييد باالدليل السمعى انما هو لاجل الاعتداد .

قوله ﴿وهـذا هـو كـلام الـقـدمـاء﴾ (فـانـقـيـل) لايصح الاشارة بهذا الى ماسبق لان الـمـذكـور فـيـما سبق امران الاول معرفة العقائد عن الادلة التفصيلية والثانى وجوه تسمية هذا الـعـلـم بـاالـكلام اما اولاً فللزوم عدم المطابقة بين اسم الاشاره وبين المشار اليه واماثانيًا فلانه يـلـزم ان يكون كلام القدماء عبارة عن مجموع معرفة العقائد والو جوه المذكوة مع ان ذلك

باطل لان علم الكلام هو الامر الاول دون الثانى (قلنا) هٰذا انما كان وارداً لو كانت الاشارة بكلمة هٰذا الى مجموع الامرين وليس كذلك بل المشار اليه هو الامر الاول فقط وهو معرفة العقائد عن الادلة التفصيلية ولاشك ان تلك المعرفة علم الكلام (فانقيل) ان معرفة العقائد عن الادلة التفصيلية كما هو كلام القدماء فكذلك هو كلام المتأخرين فلا يصح التخصيص باالقدماء وايضًا لا يصح مقابلة كلام المتاخرين مع كلام القدماء (قلنا) هٰذا انما كان وارداً لو كان المراد من المعرفة هو مطلق المعرفة سواء كان مع خلط الفلسفيات اوبدون خلطها وليس كذلك بل المراد من المعرفة هو مايكون بدون خلط الفلسفيات ولاشك ان هٰذا هو كلام القدماء فقط لان كلام المتأخرين هو معرفة العقائد مع خلط الفلسفيات اويقال فى تقرير الاعتراض هٰكذا ان المراد من المعرفة لايخلو اماان يكون المراد منه المعرفة فى مرتبة لاشرط شيء اى سواء كان المعرفة خلط الفلسفيات اولايكون معه خلط الفلسفيات اويكون المراد منه المعرفة فى مرتبة الشيء اى المعرفة مع خلط الفلسفيات فعلى الاول لايصح حصر هٰذه المعرفة بكلام القدماء لانه يشمل كلام القدماء وكذا كلام المتأخرين وعلى الثانى لايصح الحكم عليه بكونه كلام القدماء بل هو كلام المتأخرين دون كلام القدماء (قلنا) ان المراد من المعرفة هو المعرفة فى مرتبة شرط لاشيء اى المعرفة بدون خلط الفلسفيات ولاشك ان هٰذه المعرفة هو كلام القدماء فقط لان كلام المتأخرين هو المعرفة مع خلط الفلسفيات واذا كان كذلك فصح الحصرو كذا الحكم عليه بانه كلام القدماء (فانقيل) ان تسمية علم التوحيد والصفات بهٰذا الاسم اتفاقى بين التقدمين والمتأخرين لاخلاف فيه لاحد فينبغى ان يذكر الشارح وجوه تسمية هٰذا العلم باالكلام بعد كلام المتأخرين مع ان الشارح ذكر كلام القدماء اولاً فذكر هٰذه الوجوه لـلتسمية عقيب كلام القدماء ثم بعد ذلك ذكر كلام المتأخرين بقوله ثم لمانقلت الفلسفة الى آخره (قلنا) انماذكر وجوه التسمية بعد كلام القدماء لان هٰذا الاسم واقع اولاً من القدماء دون المتأخرين فللتنبيه على ان هٰذا الاسم واقع من القدماء دون المتأخرين ذكر وجوه التسمية بعد كلامهم ولوذكر بعد كلام القدماء والمتأخرين كليهما لم يحصل ذلك التنبيه وايضًا يتوهم حينئذٍ من ذلك ان هٰذا الاسم واقع من القدماء والمتأخرين كليهما لاانه واقع عن القدماء فقط .

قوله ﴿ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية﴾ (فانقيل) لانسلم ان اختلاف القدماء مع

الفرق الاسلامية عظيم بل الاختلاف العظيم انما هو مع الكفار والمشركين لان الخلاف معهم انما هو فى وجود الواجب تعالى ووحدته والاختلاف مع الفرق الاسلامية انماهو فى باقى الاعتقاديات فيكون الاختلاف العظيم مع الكفار والمشركين لامع الفرق الاسلامية (قلنا) هذا انماكان وارداً لوكان معظم بمعنى العظيم وليس كذلك بل العظيم بمعنى الاكثر ولاشك ان اكثر الخلافيات مع الفرق الاسلامية (فانقيل) خلاف القدماء مع الفرق الغير الاسلامية كاالفلاسفة وغيرهم اكثر من الخلاف الواقع مع الفرق الاسلامية فلو كان مراد الشارح من المعظم الاكثر فايضًا لايصح كلامه (قلنا) ان القدماء لما لم يحاولوا الرد على الفرق الغير الاسلامية لانهم لم يعتدوا بهم لعدم كون دلائلهم مؤيدةً باالشرع فكانه لاخلاف لهم مع الفرق الغير الاسلامية فلذا قال ومعظم الخلافيات مع الفرق الاسلامية وبهٰذا اندفع اعتراض آخر وهو انه ما الوجه حيث ان القدماء حالوا الرد والمناظرة مع الفرق الاسلامية ولم يحالوا الرد والمناظرة مع الفرق الغير الاسلامية ووجه الاندفاع ظاهر وهو عدم الاعتداد باالفرق الغير الاسلامية (فانقيل) لايصح تسمية هٰذه الفرق باالاسلامية لانهم صاروا كافرين بتلك الا عتقادات (قلنا) ذلك لان اكثر هم لايكفر وان يكفر البعض ؛ اونقول فى الجواب ان هٰذا الاطلاق على من لايعتقد كفر هٰذه الفرق بل يعتقد كونهم مسلمين .

قوله ﴿لانهم اولِ فرقةٍ اسسوا قواعد الخلاف﴾ (فانقيل) ان كون المعتزلة اول فرقةٍ اسسوا قواعد الخلاف لايستلزم ان يكون خلافياتهم اكثر بل ذلك انما يستلزم كونهم سابقين فى الخلاف (قلنا) هٰذا انما كان وارداً لوكان المراد ان مجرد كونهم اول فرقةٍ اسسوا قواعد الخلاف علة لكون خلافياتهم اكثر وليس كذلك بل العلة لذلك هو مجموع الامرين الاول كونهم اول فرقةٍ والثانى قوله ثم انهم توغلوا فى علم الكلام ولاشك ان مجموع الامرين علة لكون خلافياتهم اكثر ، اونقول فى الجواب ان هٰذا انما كان وارداً لوكان لفظ اول فى قوله اول فرقةٍ لمعناهو ليس كذلك بل هو بمعنى الاشد اى هم اشد فرقة ولاشك ان الاشدية توجب كون خلافياتهم اكثر (فانقيل) ان كو ن لفظ اول بمعنى اشد غريب لابدله من شاهدٍ فماهو (قلنا) الشاهد على ذلك قوله تعالى (وَلاَ تَكُوْنُوْا اَوَّلَ كَافِرٍبِهٖ) خطابًا لليهود فان اول هٰهنا بمعنى اشد وليس بمعنى سابق لان قريش اول من كفر باالقرآن فلا محالة يكون المراد منه اشد .

قوله ﴿وذلک لان رئیسهم﴾ هٰذا بیان تأسیسهم الخلاف .

قوله ﴿ویثبت المنزلة بین المنزلتین﴾ (فانقیل) لابأس باثباته المنزلة بین المنزلتین لان ثبوت المنزلة بین المنزلتین اتفاقی لاخلاف فان الاعراف منزلة بین المنزلتین وهما الجنة والنار (قلنا) هٰذا انما کان وارداً لوکان المراد من منزلة المنزلة بین الجنة والنار ولیس کذلک بل المراد من المنزلة بین المنزلتین هی المنزلة بین الکفر والایمان ولاشک انه لایقول بهٰذه المنزلة الاالمعتزلة اویقال فی تقریر الاعتراض هٰکذا لانسلم ان واصل ابن عطاء یثبت المنزلة بین المنزلتین والالزم ان یکون مرتکب الکبیرة فی تلک المنزلة لان الکافر فی النار والمؤمن فی الجنة ومرتکب الکبیرة لاجل کونه لیس بمؤمن ولا کافر یکون فی تلک المنزلة وذلک باطل لان مرتکب الکبیرة مخلدفی النار عند المعتزلة (قلنا) هٰذا انماکان وارداً لوکان المراد من المنزلة بین المنزلتین هی المنزلة بین الجنة والنار ولیس کذلک بل المراد من المنزلة بین المنزلة هی الواسطة بین الکفر والایمان اویقال فی تقریر الاعتراض ان الواو فی قوله ویثبت المنزلة الی آخره یکون بمعنی الفاء التفریعیة فیکون اثبات المنزلة بین المنزلتین تفریعًا علی قولهم ان مرتکب الکبیرة لیس بمؤمن ولاکافرٍ لانه یلزم من ذلک ان یکون بین الجنة والنار منزلة ویکون مرتکب الکبیرة فی تلک المنزلة ولانسلم ذلک لجواز ان یکون مرتکب الکبیرة عندهم مخلد فی النار (قلنا) هٰذا انما کان وارداً لوکان المراد من المنزلة بین المنزلتین هی المنزلة بین الجنة والنار بل المراد منها هی المنزلة بین الکفر والایمان ولاشک ان تفریع اثبات هٰذه المنزلة علی کون مرتکب الکبیرة لیس بمؤمن ولاکافر صحیح .

قوله ﴿فقال الحسن قد اعتزل عنا﴾ (فانقیل) لایصح ان یکون القول باالواسطة بین الایمان والکفر سببًا للاعتزال عن الحسن البصری لان الاعتزال عنه انما یثبت بما لایقول هو به ومایقول به الحسن البصری بنفسه فاالقول بذلک لایکون سببًا للاعتزال فان الحسن البصری ایضًا قائل باالمنزلة بین الکفر والایمان فان مذهبه ان مرتکب الکبیرة لیس بمؤمن ولاکافرٍ بل هو منافق فانه قد نفی عن مرتکب الکبیرة الکفر وکذا الایمان فیعلم من ذلک انه لایکون عنده کافراً ولامؤمنًا (قلنا) ان الحسن قال بهٰذا القول اولاً ثم رجع عنه الی مذهب اهل السنة بان مرتکب الکبیرة مؤمن ، اونقول فی الجواب ان هٰذا انما کان وارداً لو کان مرادالحسن البصری فی ذلک القول من الکافر مطلق الکافر ای سواء کان کافراً مجاهراً او

كافراً خفيًا وليس كذلك بل مراده من الكافر هو الكافر المجاهر لان الكافر اذا ذكر مطلقًا ينصرف الى الفرد الكامل وهو الكافر المجاهر فيكون مرتكب الكبيرة واسطة بين الكفر باالجهروبين الايمان فيكون هو كافراً خفيًا فاالحسن البصرى لا يثبت المنزلة بين المنزلتين اى الايمان والكفر بخلاف المعتزلة فانهم قالو ان مرتكب الكبيرة واسطة بين الكفر المطلق اى سواء كان خفيًا اوظاهراً وبين الايمان فلايكون مذهب المعتزلة مثل الحسن البصرى فان مذهب الحسن البصرى هو اثبا الواسطة بين الكفر باالجهر وبين الايمان ومذهب اهل الاعتزال هو اثبات الواسطة بين الكفر المطلق وبين الايمان (فانقيل) يحتمل ان يكون مذهب اهل الاعتزال مثل مذهب الحسن البصرى بان يكون مرادهم ان مرتكب الكبيرةليس بمؤمن ولاكافر مجاهر بان يكون مرادهم من الكافر هو الكافر المجاهر لامطلق الكافر فلايثبت الاعتزال عن مذهب حسن البصرى (قلنا) لايمكن ذلك لان المذهب انما يثبت باالنقل عن اهل المذهب ولايثبت باالاحتمال والمنقول عنهم هو اثبات الواسطة بين الايمان و الكفر المطلق فلايكون مذهبهم مثل مذهب حسن البصرى فثبت الاعتزال بذلك القوا ،اونقول فى الجواب عن اصل الاعتراض ان مراد الحسن البصرى من قوله ان مرتكب الكبيرة منافق لامؤمن ولا كافر هونفى الايمان الكامل الذى لايستحق صاحبه العذاب والمراد النفاق عدم اداء حق الطاعات فمذهبه عند التحقيق مذهب الاشاعرة بلافرقٍ فمفاد الجواب الاول ان الحسن البصرى مذهب اولاً مثل مذهب اهل الاعتزال ثم رجع عنه الى مذهب الاشاعرة فمذهب مثل مذهب الاشاعرة بعدالرجوعومفاد الجواب الثانى هوان مذهب الحسن البصرى مثل مذهب الخوارج فان مذهبهم تكفير العاصى ومفاد الجواب الثالث ان مذهبه من اول الامر مثل مذهب الاشاعرة يرد على الجواب الثالث يأبى عن ذلك الجواب استدلال الحسن البصرى بان من يصدق بان فى الحجرحية لايدخل اصبعه فيه فان ادخلها يعلم انه غير مصدق بوجود الحيةِ فى الحجر فمرتكب الكبيرة لو كان مصدقًا بنصوص الوعيد حين ارتكاب الكبيرة لما ارتكب تلك الكبيرة فان من هٰذا الاستدلال يعلم ان مراده ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن كما انه ليس بكافر فاالجواب الثالث عن جانبه توجيه الكلام الغير بمالا يرضى به قائله (قلنا) فى الجواب اولاً ان رواية هٰذا الاستدلال لايصح عنه (وقلنا) فى الجواب ثانيًا ان مراده من كون مصدقًا هوان هٰذا لارتكاب لايلائم التصديق لانه ينافى التصديق فلايلزم من

ذلک الاستدلال ان مذهبه ان مرتکب الکبیرة لامؤمن ولاکافرٍ فلایکون الجواب الثالث توجیهًا بما لا یرضی به قائله(فانقیل) ان هٰذا الثالث یأبی عنه القول بان الحسن البصری رجع عن هٰذا القول الی مذهب الاشاعرة فان الرجوع یقتضی ان لایکون مذهبه موافقًا اولاًمع مذهب الاشاعرة ثم صارموافقًا معه بعد الرجوع الی مذہبهم (قلنا)المراد من الرجوع هوالرجوع عن تسمیة مرتکب الکبیرة منافقًا تحرزاً عن سب المسلم .

قوله ﴿فسموا المعتزلة﴾ هٰذا تفریع علی قول الحسن البصری فیکون وجه التسمیة علی هٰذا التقدیر ان المعتزلة انما سمیت باالمعتزلة لقول حسن البصری فی حق رئیسهم واصل ابن عطاء قد اعتزل عنا وهٰهُنا وجوه تسمیتهم باالمعتزلة الاول من تلک الوجوه هو انهم اعتزلوا عن الحق واختاروا الباطل فسماهم اهل الحق باالمعتزلة والثانی ان الواصل ابن عطاء لماقال ان مرتکب الکبیرة لیس بمؤمن ولاکافر واثبت المنزلة بین المنزلتین قال له عمروابن عبید من المعتزلة القول قولک وانی اعتزلت مذهب الحسن البصری فسمیت هٰذا الفرقة بهٰذا الاسم لاجل ذلک والثالث انه جلس قتادة التابعی فی مجلس الحسن البصری بعد قول واصل ابن عطاء فوقع بینه وبین عمروابن عبید نفرة فاعتزل عمروابن عبید عن مجلس قتادة فکان قتادة اذا جلس مافعلت المعتزلة واما اهل الاعتراض فیفتخرون بهٰذا الاسم ویزعمون انهم اعتزلواعن الباطل .

قوله ﴿لقولهم بوجوب ثواب المطیع وعقاب العاصی﴾ هٰذا هو بیان العدل واما عند الاشاعرة فلا یجب علی الله شیء من ثواب المطیع وعقاب العاصی وانما الثواب فضل منه والعقاب عدل منه فان اثاب العاصی وعذاب المطیع لایقبح منه ولکن عادته جاریة علٰی خلاف ذلک وهوان یثیب المطیع ویعاقب العاصی.

قوله ﴿ونفی الصفات القدیمة عنه﴾ هٰذا هو بیان التوحید لان تعد القدماء شرک عندهم سواء کانت تلک القدماء ذواتٍ اوذات وصفات مع ان الشرک هو الاول دون الثانی (فانقیل) لانسلم انهم ینفون الصفات القدیمة بل هی ثابتة عندهم الا انهم قالوا بعینه صفات الواجب تعالی مع الذات ولایقولون بزیادة تلک الصفات علی الذات (قلنا) ان معنی عینیة الصفات هی ان الاثر المرتب علی الذت والصفة فینا یکون ذلک الاثر مرتبًا علی الذات فی الواجب تعالی فقالوا ان الواجب تعالی عالم بذاته وقادر بذاته الی غیر ذلک ولاشک مآل هٰذا

القول ليس الانفى الصفات عن الواجب تعالى وبهٰذا اندفع اعتراض آخر وهوان عينية الصفة مع الذات محال لان الصفة تكون محتاجة الى الذات وتكون قائمة باالذات واماالذات فلايكون محتاجة الى الصفة والاتحادبين المحتاج والمستغنى محال ووجه الاندفع هوان هٰذا انماكان وارداً لوكان المراد ان الصفة تكون موجودة ومتحدة مع الذات وليس كذلك بل المراد من عينية الصفة مع الذات هو نفى الصفة الزائدة عن الذات ودليلهم على عينية الصفات ونفى ان تكون زائدة على الذات هو ان صفات الواجب تعالى لوكانت زائدة على ذاته تعالى فلايخلو تلك الصفات الزائدة اما ان تكون قديمة اوتكون حادثه فعلى الاول يلزم تعدد القدماء وعلى الثانى يلزم قيام الحوادث بذات الواجب تعالى وكون الواجب تعالى محلاً للحوادث وايضًا خلو ذات الواجب تعالى عن الصفات فى الازل لان هٰذه الصفات لكونها حادثه لاتكون موجودة فى الازل والجواب عن هٰذا الدليل هو انا نختار الشق الاول وهوان هٰذه الصفات الزائدة قديمة وان قلت انه يلزم تعدد القدماء (قلنا) ان الباطل هو تعدد الذوات القديمة واللازم هٰهُنا هو تعدد الذات والصفات القديمة وهو ليس بباطل .

قوله ﴿الى ان قال الشيخ ابوالحسن الاشعرى﴾ (فانقيل) ان كلمة الى للغاية فتدل على ان الشيوع انتهى بخلاف الشيخ ابى الحسن الاشعرى مع ان خلاف الشيخ الاشعرى لايكون غاية الشيوع مذهبهم بل كان مذهبهم شائعًا بعد خلاف الاشعرية ايضًا كما كان شايعًا قبل خلاف الاشعرى (قلنا) ان شيوع مذهبهم عل قسمين الاول الشيوع قبل ان يتصدى احد من العلماء لتدوين الكتب فى ابطال مذهبهم والثانى الشيوع بعد ان يتصدى العلماء لتدوين الكتب فى ابطال مذهبهم فخلاف الاشعرى انماهو نهاية للنوع الاول من الشيوع لا لمطلق الشيوع ولاشك ان بعد خلاف الاشعرى انتهى النوع الاول من الشيوع وبقى النوع الثانى من الشيوع

قوله ﴿ماتقول فى ثلاثة اخوة﴾ هٰذا اعتراض من جانب الشيخ الاشعرى على قول المعتزلة ان ما هو الاصلح والانفع للعبد واجب على الله تعالى واستدلوا على ذلك بانه ان لم يفعل الواجب تعالى ماهو الاصلح للعبد فامايلزم الجهل لكن التالى بكلا الشقيه باطل فاالقدم مثله اما بطلان التالى فظاهر واما الملازمة فلان عدم فعل ماهو الاصلح للعبد لايخلو اما لاجل عدم علمه تعالى على انه هو الاصلح والانفع للعبد اويكون عالمًا به ومع ذلك لايعطيه العبد فعلى الاول يلزم الجهل وعلى الثانى يلزم البخل ثم ان المعتزلة بعد الاتفاق على ان ماهو

الاصلح واجب للعبد على الله تعالى اختلفوا وافترقوا فرقتين الفرقة الاولى معتزلة البصرة والفرقة الثانية معتزلة البغدادفمذهب معتزلة البصرة هوان ماهو الاصلح والانفع للعبد فى الدين واجب على الله تعالى ولايجب عليه تعالى ماهو الاصلح والانفع فى الدين ثم ان معتزلة البصرة افترقوا فرقتين الفرقة الاولى الجبائيين والفرقة الثانية غير الجبائيين فعند الجبائيين المراد من الاصلح والانفع فى الدين هو مايكون اصلح وانفع باعتبار علمه تعالى لاماهو الاصلح والانفع فى نفس الامرمثل موت الصغير اذا كان فى علم الواجب تعالى ان هٰذا الصغير لو كبر لكان كافراً ومخربًا للبلاد فلاشک ان الاصلح لهٰذا الصغير باعتبارٍ علم الواجب تعالى هوان يموت صغيراً وامااالاصلح والانفع له باعتبار نفس الامر فهوان يجعله كبيراً وعاقلاً ويعرض عليه الدين ففى حق الصغير اذا مات صغيراً يكون ماهو الاصلح فى نفس الامر فائتًا وان لم يكن ماهو الاصلح فى علم الله تعالى فائتًا وعند غير الجبائيين المراد من الاصلح والانفع فى الدين هو مايكون باعتبار نفس الامر وهو البلوغ والعقل والتعريض على الدين وهٰذا حاصل فى حق الكبير العاصى ولايكون حاصلاً لمن مات صغيراً ففى حق الكبير العاصى يكون ماهوالاصلح والانفع فى علم الواجب تعالى فائتًا وان لم يكن ماهو الاصلح والانفع فى نفس الامر فائتًا ومذهب معتزلة البغداد هوان الاصلح والانفع واجب للعبد على الله تعالى سواء كان ذلک الاصلح والانفع فى الدين اوفى الدنيا ولكن على وفق الحكمة وتدبير العالم وهو عبارة عن عدم ترک الشر القليل لاكتساب الخير الكثير فاالشر القليل هو عدم نفع شخص واحد والخير الكثير هو نفع الناس الكثرين وعلى هٰذا المذهب حصل لكل واحد من الصغير الكثير العاصى فان الصغير لما اماته فى حالة الصغر لايكون ماهو الاصلح والانفع له فى نفس الامر حاصلاً له لان الاصلح والانفع له فى نفس الامر هو بلوغه وعقله وتعريضه على الدين ولكن ماهو الاصلح والانفع بمعنى على وفق الحكمة وتدبير العالم غير مفوتٍ فى حقه لانه لو كبر لكان كافراً بنفسه وادعى الناس الى الكفر ويكون مخربًا للبلاد ومعذبًا لعبادالله فالاوفق للحكمة وتدبير العالم هو موته والكبير العاصى الانفع له فى علم الله تعالى مفوتٍ فى حقه ويكون الاصلح والانفع على وفق الحكمة وتدبير العالم غير مفوتٍ فى حقه فانه كان فى علم الله انه اذا كبر يصير كافراً ويدخل النار فكان الاصلح والانفع له فى علم الله تعالى موته فى حالة الصغر فيكون ما هو الاصلح فى علم الله تعالى مفوت فى حقه واما ماهو الاصلح والانفع فى الحكمة

وتدبير العالم فغير مفوت فی حقه لان اب هٰذا الكبير العاصی كان عالمًا مشتغلاً بخدمة الدين والعلم فلو امات الله هٰذا الكبير العاصی فی حالة الصغری لجزع عليه ابوه فيفوت خدمة الدين والعلم فيحرم الناس من علم هٰذا العالم (فانقيل) ان مقصود الشيخ الاشعری هو اسكات ابی علی الجبائی ويكفی لذلک مادة الكبير العاصی لان الجبائی يعتبر فی الاصلح جانب علمه تعالی لاجانب نفس الامر ولاشک ان ماهو الاصلح فی علم الله تعالی مفوت فی حق الكبير العاصی لانه كان فی علم الله انه اذا كبر يكفر ويعصی فكان الاصلح والانفع له الموت فی حال الصغر فاذا كان مادة الكبير كافية لاسكات ابی علی الجبائی ينبغی ان لايذكر مادة الصغير وكذا مادة المطيع (قلنا) ذكر مادة المطيع انما هو لارخاء العنان ولئلا يشعر الجبائی ان الشيخ الاشعری معترض عليه و اما ذكر مادة الكبير العاصی فلاسكات الجبائی لواختار مذهب الجبائين وهو وجوب ماهو الاصلح فی الدين لكن باعتبار علم الواجب تعالی فان الاصلح باعتبار علم الواجب تعالی هوموت فی حق هٰذا الكبيرْ العاصی فلاشک ان ماهو الاصلح والانفع مفوت فی حقه واما ذكر مادة الصغير فلاسكات الجبائی لواختار مذهب غير الجبائين وهو وجوب ماهو الاصلح والانفع فی الدين ولكن باعتبار نفس الامر فان ماهو الاصلح والانفع فی نفس الامر مفوت فی حق الصغير لان الاصلح والانفع فی نفس الامر هو بلوغه وعقله وتعريضه عل الدين ولاشک ان هٰذا مفوت فيمن مات صغيراً فلايكونْ ذكر مادة الكبير العاصی كافيًا لاسكات الجبائی بل لابد من ذكرمادة الصغير ايضًا .

قوله ﴿والثالث لا يثاب ولا يعاقب﴾ (فانقيل)لايصح ان لا يثاب الصغير ولايعاقب لانه علی تقدير عدم اعطاء الثواب واعقاب لايخلو اما ان يكون فی الجنة اويكون فی النار اويكون فی الواسطة بين الجنة والنار فعلی الاول يلزم ان لايكون الجنة دار ثواب وعلی الثانی يلزم ان لايكون النار دار عقاب مع ان الجنة دار ثواب والنار دار عقاب وعلی الثالث يلزم الواسطة بين الجنة والنار عند المعتزلة مع انهم لايقولون بوجود الواسطة بين الجنة والنار (قلنا) ان الصبی عندهم فی الجنة ولايلزم من ذلک عدم كونه دار ثواب لان ذلک انما كان لازمًا لوكان فی دار ثواب قصر من جانب الجنة باالثواب بان الجنة لاتخلو عن ثواب بان كل من دخل الجنة لابد من ان يكون مثابًا وليس كذلک بل القصر انماهو من جانب الثواب باالجنة بان الثواب لايوجد بدون الجنة واماالدخول فی الجنة فيجوز ان يوجد بدون ثواب ، اونقول فی

الجواب ان الصغير فى النار بلا ثواب وعقاب ولايلزم من ذلك ان لايكون النار دار عقاب وانما كان هٰذا لازمًا لو كان القصر من جانب النار باالعقاب وليس كذلك بل القصر من جانب العقاب باالنار بان العقاب لايوجد بدون دار النار فاالعقاب لايوجد بدون دار النار ولكن يجوز ان يوجد الدخول بدون العقاب ولكن الواقع عند المعتزلة هو كون الصغير فى الجنة ، اونقول فى الجواب نسلم ان القصر من جانب الجنة بالثواب بان لايكون الدخول فى الجنة بدون الثواب ولكن انما هو لمن يستحق الثواب لالكل من دخل الجنة ومستحق الثواب عند المعتزلة هو المطيع فيكون الصغير فى الجنة بدون ثواب وعقاب اونقول انه فى النار بدون ثواب وعقاب ونسلم ان النار دار عقاب وان القصر من جانب النار باالعقاب بان لايوجد الدخول الى دار النار بدون العقاب ولكن ذلك لمن يستحق العقاب وهو الكبير العاصى لاكل من دخل النار .

قوله ﴿فادخل الجنة﴾ (فانقيل) ان الثالث عند المعتزلة ان الصغير فى الجنة بلا ثواب وعقابٍ ويعلم من سؤالِ الاشعرى ان الصغير لايكون فى الجنة عند المعتزلة فلزم التدافع بين ماهو الثابت عندهم وبين هٰذا السؤال (قلنا) هٰذا انماكان وارداً لوكان المراد من الدخول فى قوله فادخل الجنة مطلق الدخول اى سؤاء كان مثابًا او غيرمثابٍ وليس كذلك بل المراد من هٰذا الدخول هو الدخول المثاب ولاشك ان الدخول المثاب غير حاصل لمن مات صغيراً عند المعتزلة وانما الحاصل له هو الدخول بدون ثواب فلايلزم التدافع والتناقض (فانقيل) ان المذكور فى قوله فادخل الجنة هو مطلق الدخول لاالمقيد بقيد المثاب فارادة الدخول المثاب ارادة المقيد من المطلق ولاشك ان ارادة المقيد من المطلق مجاز ولابدللمجاز من وجود قرينةٍ فماهى (قلنا) وجد على ارادة الدخول المثاب من مطلق قرائن ثلٰثة القرينة الاولى قول الجبائى فى حق المطيع يثاب فى الجنة ولم يقل يدخل الجنة فيعلم من ذلك أن المراد من الدخول هوالدخول المثاب ولاشك ان الثواب فى الجنة يستلزم دخولاً فى الجنة دخولاً مثابًا والقرينة الثانية هوانه فرع الصبى الدخول فى الجنة على الايمان والطاعة فيكون المراد من الدخول هو الدخول المثاب لان الحاصل بواسطة الايمان والطاعة هوالدخول المثاب لامطلق الدخول والقرينة الثانية ان الصبى انتسب الدخول الى نفسه فيدل ذلك انه يستحق ذلك الدخول بسبب الاعمال الصالحة ولاشك ان جزاء الاعمال الصالحة الثواب فيكون المراد من الدخول هوالدخول المثاب لامطلق الدخول .

قوله ﴿ فبهت الجبائی ﴾ اجاب البعض عن جانب الجبائی الی الزام الاشعری بان هٰذا الالزام انماکان وارداً وثانیًا لوکان مذهب الجبائی ان ایصال النفع واجب علی الله تعالی ولیس کذلک بل الواجب علی الله عند الجبائی وباقی المعتزلة انماهو التمکین علی ماهو الاصلح مثل اعطاء العقل وارسال الرسول ولاشک ان هٰذا حاصل فی حق الکبیر العاصی فلایکون ماهو الاصلح والانفع مفوتًا فی حقه ورد علی هٰذا الجواب عبدالحکیم السیالکوتی بان وجوب التمکین للعبد علی الله تعالی امر آخر من وجوب ماهو الاصلح والانفع فهٰذا خلط احد الامرین باالآخر فلایصح ذلک الجواب عن جانب الجبائی .

قوله ﴿ثم لمانقلت الفلسفة ﴾ قالوا فی تعریفها بان الفلسفة علم باحوال اعیان الموجودات علی ماهی علیه فی نفس الامر بقدر الطاقة البشریة (فانقیل) هٰذا التعریف لایکون جامعًا لافراده لانه یخرج عنه الحکمة الالٰهیة لان موضوع الحکمة الالٰهیة هو مطلق الموجود اعم من ان یکون خارجیًا او ذهنیًا والمذکور فی هٰذا التعریف لفظ اعیان وهو جمع عین ومعناه الخارجی فاالاضافة فی اعیان الموجودات من قبیل اضافة الصفة الی الموصوف فیکون التقدیر الموجودات العینیة ای الموجودات الخارجیة فلا یبحث فی الحکمة الالٰهیة عن الموجودات الخارجیة فقط بل یبحث عن مطلق الموجودات سواء کانت خارجیة اوذهنیةً (قلنا) فی الجواب اولاً ان الشیخ ابا علی ابن سیناء صرح بقید الاعیان ای الخارجیة فصح ذکر قید الاعیان فی تعریف الفلسفة لکن هٰذا الجواب لیس بشیء لان الاعتراض وارد بان علی تقدیر ذکر الاعیان یخرج عن التعریف الحکمة الالٰهیة فکیف یجاب بان الشیخ صرح بهٰذا القید لانه لایثبت من تصریح الشیخ بذکر قید الاعیان جامعیة هٰذا التعریف للحکمة الالٰهیة (وقلنا) فی الجواب ثانیًا ان خروج الحکمة الالٰهیة عن هٰذا التعریف انماکان لازمًا لوکان المراد من مطلق الموجود فی موضوع الحکمة الالٰهیة هومایکون اعم من الموجود الخارجی ومن الموجود الذهنی ولیس کذلک بل المراد من ذلک التعمیم هو التعمیم الشامل للجوهر والواجب والعرض لاالتعمیم الشامل الی الموجود الذهنی والموجد الخارجی بل یکون مختصًا باالموجود الخارجی فلایخرج عن التعریف المذکور الحکمة الالٰهیة (وقلنا) فی الجواب ثالثًا قید الاعیان زائد فی التعریف فیکون المراد من الموجودات مطلق الموجودات اعم من ان تکون موجودات خارجیة اوموجودات ذهنیة فیصدق هٰذا التعریف علی الحکمة الالٰهیة فیکون

جـامعًا لافراده (فانقيل) هٰذا التعريف لايكون مانعًا عن دخول الغير يدخل فيه العلوم العربية لان البـحـث فيهـا عـن الالـفـاظ ولاشـك انهـا موجودات فى الخارج لان اللفظ صوت موجود فى الـخـارج فـاالبـحث فى العلوم العربية عن احوال الالفاظ الموجودة فى الخارج على ماهى عليه فـى نـفـس الامـر بـقدر الطاقة البشرية (قلنا) المراد من كون الموجودات الخارجية على ماهى عـليه فى نفس الامر هوان لايكون فيها مدخول لوضع واضع واصطلاح مصطلح والالفاظ ليس كـذلـك كـمـاهو ظاهر لدخل الوضع والاصطلاح فيها فاالعلم باحوال الالفاظ ليس على ماهى عـليـه فى نفس الامر (فانقيل) هٰذا التعريف لايكون مانعًا عن دخول الغير يدخل فيه علم الكلام لان علم الكلام ايضًا علم باحوال اعيان الموجودات على ماهى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشـرية (قـلـنـا) فـرق بيـن الـفـلـسـفة وعـلـم الكلام لان المنظور فى الفلسفة مجرد كون هٰذه الـموجـودات الـخـارجية عـلـى ماهى عليه فى نفس الامر مع قطع النظر عن الموافقة مع قانون الاسـلام والـمنظور فى علم الكلام الموافقة مع قانون الاسلام فلايدخل فى التعريف علم الكلام فيكون ذلـك التعريف مانعًا عن دخول الغير (فانقيل) ان تعريف الفلسفة لايكون جامعًا لافراده لان فـن الـحـسـاب مـن الفلسفة لكونه من فنون الرياضى مع ان هٰذا التعريف لايصدق عليه لان المأخوذفى هٰذا التعريف لفظ اعيان وموضوع فن الحساب ليس من الموجودات الخارجية لان مـوضـوعـه الـعـدد وهـو لـكـونـه مـن الانتزاعيات لايكون موجوداً فى الخارج بل الموجود فى الـخـارج هـو الـمعدود الذى يعرضه العدد (قلنا) لانسلم ان العدد ليس بـموجود فى الخارج بل الـعـدد من الموجودات الخارجية لان المراد من الوجود الخارجى هٰهُنا اعم من ان يكون بنفسه اويـكـون بـاعتبـار الـمـنشـأ والـعـدد وان لـم يـكـن موجودًا بنفسه ولكنه يكون موجوداً باعتبار الـمـنشـاوهـو الـمعدود (فانقيل) ان المراد من الاحوال لا يخلو اما ان يكون المراد منها جميع احـوال جـمـيـع الـمـوجودات الخارجية اويكون المراد منها بعض الاحوال فعلى الاول يلزم ان يـكون الحكمة منحصرة فى علم الواجب تعالى ولايكون غيره حكيمًا لان العلم بجميع احوال جـمـيـع الـموجودات انما هو حاصل للواجب تعالى فقط دون غيره وعلى الثانى يلزم ان يسمى مـن يـحـصـل له العلم على ثلٰثة احوال الموجودات حكيمًا مع انه لايسمى حكيمًا والجواب عن هٰـذا الاعـتـراض مـوجـود فـى عبارة هٰذا التعريف ومذكور بقوله بقدر الطاقة البشرية ، وحاصل هٰـذا الـجواب ان المراد من الاحوال هو بعض الاحوال ولكن لامطلق البعض حتى يشمل ثلاث

احوال بل المراد من البعض هو البعض الذى يكون حاصلاً بقدر الطاقة البشرية (فانقيل) ان المراد من الطاقة البشرية لايخلو امّا ان يكون المراد منها طاقة اعلى البشر كاالانبياء عليهم السلام اويكون المراد منها طاقة مطلق البشر فعلى الاول يلزم ان لايطلق غيرالنبى عليه السلام حكمًا وعلى الثانى ان يكون الشخص الذى صرف طاقتة وعرف ثلاث احوال حكمًا مع انه لايكون حكمًا (قلنا) المراد من طاقة البشر هو طاقة البشر المتوسط بان يكون من اوساط الناس ولاشک انه لايلزم حينئذٍ محذور (فانقيل) ان الفلسفة اثنتان لا واحدة فلسفة ارسطو وفلسفة افلاطون وبينهما خلاف فيكون المطابق مع نفس الامر فلسفة احدهما لافلسفة كليهما فى موضوع النزاع فيكون احدهما على ماهى عليه فى نفس الامر لا كل واحد منهما (قلنا) هٰذا انماكان وارداً لوكان تعلق قوله على ماهى عليه فى نفس الامر بقوله علم باحوال مقدمًا على تعلق قوله بقدر الطاقة البشرية وليس كذلک بل تعلق قوله بقدر الطاقة البشرية مقدم على تعلق قوله على ماهى عليه فى نفس الامر ولاشک انه لايلزم ذلک المحذور على هٰذا التقدير كما يظهر ذلک بادنى تأمل .

قوله ﴿فيما خالفوا فيه الشريعة﴾ (فانقيل) ان قدماء الفلاسفة كانوا تلاميذ الانبياء عليهم السلام على مايظهر ذلک من مطالعة تاريخهم فكيف صدرعنهم ماهو مخالف عن الشريعة (قلنا) فى الجواب اولاً ان ذلک ليس منهم بل هو من غلط الناقلين حيث غلطو فى نقل كلامهم (وقلنا) فى الجواب ثانيًا ان ذلک الغلط انما وقع لاجل قصور افهام الناقلين عن درک رموزهم فانهم كانوا يتكلمون باالاشارات (وقلنا) فى الجواب ثانيًا ان ذلک منقول من الذين يزعمون الاستغناء عن الانبياء عليهم السلام ولايكون ذلک من الحكمة (وقلنا) فى الجواب رابعًا ان شرائع انبياء عليهم السلام كانت ساكتة عن تلک العقائد فتكلموا فيها باالرأى والاجتهاد فاخطاؤا فى الاجتهاد من غير ان يكفروا بذلک الخطاء لسكوت الشرع عنها .

قوله ﴿وباالجملة هو اشرف العلوم﴾ دفع وهم من يتوهم ان الشرف يكون حاصلاً لكلام القدماء فقط ولايكون حاصلاً لكلام المتأخرين وذلک لوجود خلط الفلسفيات مع كلام المتأخرين وعدم خلطها مع كلام القدماء فدفع ذلک الوهم بان مطلق الكلام سواء كان مع خلط الفلسفيات اوبدون خلط الفلسفيات اشرف ولايكون الشرف مختصًا بكلام القدماء اوتقرير الوهم هٰكذا ان الشرف انمايكون حاصلاً لكلام المتأخرين ولايكون حاصلاً لكلام

القدماء وذلک لان مع کلام المتأخرين خلط الفلسفيات ففيه مزيد فائدة ويخلو عن هٰذه الفائدة كلام القدماء فدفع ذلک الوهم بان الشرف لايكون مختصًا بكلام المتأخرين بل هو ثابت لكل واحد من كلام القدماء و كلام المتأخرين

قوله ﴿ورئيس العلوم الدينية ﴾ العلوم الدينية ستة الكلام والتفسير والحديث واصول الفقه وعلم الفقه والتصوف ورئيس هٰذه العلوم هوعلم الكلام وذلک لتوقف العلوم الباقية على معرفة الذات والصفات والنبوة ولاشک ان هٰذه الامور انما تعرف فی علم الكلام .

قوله ﴿ومانقل عن السلف من الطعن فية ﴾جواب سؤال مقدر وهو انالانسلم ان علم الكلام اشرف العلوم لان السلف من المجتهدين قد طعنوا فيه قال الامام الشافعی حكمی فی علماء الكلام ان اضربهم ضربًا وجيعًا واحملهم على الابل واطوف بهم بالديار وانادی عليهم هٰذا جزاء من ترک الكتاب والسنة واشتغل باالكلام [وقال الامام ابويوسف من علم باالكلام تزندق ومن طلب الكيمياء افلس ومن طلب غريب الحديث كذب] وقال البعض من المشائع ان من اوصى بماله لعلماء الاسلام لم يدخل الكلاميون فی وصيته وقال شيخ الاسلام المحدث الصوفی عبدالله الانصاری الهروی ادركت القاضی ابابكر النيسابوری وكان له اسانيد عالية فی الحديث لكن لم اكتب عنه لانه كان متكلمًا اشعری المذهب وايضًا قال ابويوسف لا تجوز الصلوٰة خلف المتكلم وقال الامام احمد ابن حنبل علماء علم الكلام زنادقة ، وحاصل جوابه ان هٰذا انما كان وارداً لوكان منع السلف والمجتهدين بطريق الاطلاق وليس كذلک بل هٰذا المنع انما فی حق الاشخاص الاربعة الاول المتعصب فی الدين ای من لايقبل الحق عناداً فان علم الكلام لايزيد لهٰذا الشخص الاضلالاً والثانی القاصر عن تحصيل اليقين وذلک لانه لايقدر على ادراک كنه حقائق علم الكلام فيضل فی علم الكلام عن سواء السبيل والثالث القاصد الى فساد عقائد المسلمين بان قصد بتعلم علم الكلام ان يفسد عقائد المسلمين فان علم الكلام حينئذٍ يكون له عونًا فی افساد عقائد المسلمين والرابع الذی يدخل ويخوض فی المسائل الغامضة من الفلسفة وذلک لانه اشتغال بما لايعنی .

قوله ﴿ثم لماكان مبنى علم الكلام على الاسدلال ﴾ جواب سؤال مقدروهوان المقصود باالذات فی علم الكلام انما هو البحث عن الذات والصفات وسائر السمعيات مثل عذاب القبر والنبوة وغير ذلک فاالمناسب للمصنف ان يصدر كتابه بواحد من هٰذا الامور

الثلاثة اى البحث عن الذات اوعن الصفات اوعن سائر السمعيات مع ان المصنف نبه اولاً على ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها وذكر ثانيًا اسباب العلم وذكر ثالثًا الدليل على حدوث العالم بجميع اجزائه من الجواهر والاعراض ، وحاصل جوابه ان علم الكلام مبنى على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله وكذامبنى على الانتقال من هٰذه الامور الاربعة من وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله الى باقى السمعيات من مباحث عذاب القبر والنبوة والبعث ووزن الاعمال والاستدلال المذكور موقوف على مقدمات ثلاثه المقدمة الاولى حقائق الاشياء ثابتة والمقدمة الثانية العلم بحقائق الاشياء متحقق والمقدمة الثالثة العالم بجميع اجزائه محدث اى مخرج من العدم الى الوجود اما كون المقدمة الاولى موقوفة عليها فلانه لولم يتحقق حقائق الاشياء لا يمكن الاستدلال المذكور لان المراد من الاستدلال المذكور هو الاستدلال الانى وهوان يستدل من جانب المعلول على العلة وذلك يقتضى تحقق المعلول والا لما صح الاستدلال بوجوده على وجود العلة واما كون المقدمة الثانية موقوفةً عليها لذلك الاستدلال فلان الاستدلال من جانب المعلول على العلة فرع العلم على المعلول فاذالم يتحقق العلم على المعلول كيف ينتقل الى العلم بوجود العلة واما كون المقدمة الثالثة موقوفةً عليها للاستدلال المذكور فهوان العلة الاحتياج الى العلة هو الحدوث فلولم يكن العالم حادثًا لم يوجد علة الاحتياج الى العلة واذالم يوجد علة الاحتياج الى العلة لايحصل العلم على وجود العلة عند حصول العلم على وجود المعلول فلايصح الاستدلال فاذا كانت هٰذا المقدمات موقوفة عليها للاستدلال المذكور فنبه اولاً على تحقق حقائق الاشياء و ثانيًا بتحقق العلم بحقائق الاشياء ولما كان لابد للعلم فى المخلوق من الاسباب فذكر بعد المقدمة الثانية اسباب العلم واثبت حدوث العالم ثالثًا .

قوله ﴿باالتنبيه على وجود مايشاهد﴾ التنبيه فى اللغة عبارة عن الدلالة عماغفل عنه السامع وفى الاصطلاح مايفهم من مجمل بادنى تأمل وقبل قاعدة تعرف بها الابحاث الآتية مجملاً وفى ذكر التنبيه اشارة الى ا ن هٰذين الحكمين من ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها من البدهيات لايحتاج فيها الى دليل بل الاحتياج فيها الى التنبيه .

قوله ﴿قال اهل الحق﴾ (فانقيل) المتبادر من اهل الحق اهل السنة والجماعة لان اهل الحق اذا يذكر فى كتب علم الكلام يكون المراد منهم اهل السنة والجماعة فلايصح تخصيص

مقولية هٰذين القولين باهل السنة والجماعة لان القائل بثبوت حقائق الاشياء وبتحقق العلم بها انما جميع الفرق ماعدى السوفسطائية (قلنا) هٰذا انماكان وارداً لوكان المقولة لهٰذا القول هو هٰذان القولان وليس كذلك بل المقولة لهٰذا القول هو مجموع مافى الكتاب ولاشك ان القائل بمجموع مافى هٰذا الكتاب انماهو اهل السنة والجماعة اونقول فى الجواب انا نسلم ان المقولة هى هٰذان القولان من ثبوت حقائق الاشياء وتحقيق العلم بها ولكن ليس المراد من اهل الحق اهل السنة والجماعة بل المراد منه هواهل الحق فى هاتين المسئلتين ولاشك ان اهل الحق فى هاتين المسئلتين هم ماعدى السوفسطائية فلم يلزم تخصيص مقولية هٰذاالقول باهل السنة والجماعة، اونقول فى الجواب ان المقولة هى هاتان المسئلتان والمراد من اهل السنة والجماعة ووجه تخصيص مقولية هاتين المسئلتين باهل السنة والجماعة هو عدم اعتداد المصنف بغير اهل السنة والجماعة لكونهم فرقًا ضالةً ويرد على الجواب الاول بان فى مجموع مافى الكتاب قوله خلافًا للسو فسطائية وقوله والا لهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء مع انهما لايكونان داخلين فى مقولة القول كما هو ظاهر (قلنا) اولاً ان هٰذين القولين جملتان معترضتان لايكونان داخلين فى مقولة القول حتى يرد انه لايصح مقولية هاتين الجملة لقول اهل الحق اوهما حالان عن فاعل القول وهو اهل الحق فيكون التقدير قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كون اهل الحق خالف عنهم السوفسطائية وحال كونهم ان المعرفة ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عندهم ولاشك ان الحال عن فاعل القول لايكون داخلاً فى مقولة ذلك القول .

قوله ﴿وهوالحكم المطابق للواقع﴾قال الخطائى تلميذ الشارح بان المطابق بفتح الباء على صيغة اسم المفعول وذلك لان اعتبار المطابقة فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم ورد عليه عصام الدين بان تلميذ الشارح قد غفل كل الغفلة وذلك لان هٰذا الفرق ليس مبنيًا على ان اعتبار المطابقة فى الحق يكون من جانب الواقع وفى الصدق يكون من جانب الحكم بل هٰذا الفرق مبنى على ان فى كل واحد من الحق والصدق يكون اعتبار المطابقة من جانب الحكم ولكن الفرق بينهما هوان الحق يستعمل فى الاقوال والعقائد والاديان واما الصدق فقد شاع اطلاقة على الاقوال خاصة (فانقيل) ماالدليل على ان هٰذا الفرق ليس مبنيًا على مازعمة تلميذ الشارح من ان اعتبار المطابقة فى الحق يكون من جانب الواقع

وفی الصدق من جانب الحکم (قلنا) الدلیل علی ذلک امران الاول قوله واماالصدق فقد شاع فی الاقوال فانه یعلم منه ان الفرق بین الحق والصدق انماهو باعتبار الاطلاق دون اعتبار المطابق فی احدهما من جانب الواقع وفی الآخر من جانب الحکم والثانی قوله وقد یفرق بینهما ـ الخ ـ فانه یعلم ان الفرق بین الحق والصدق باعتبار المطابقة فی احدهما من جناب الواقع وفی الآخر من جانب الحکم هوهٰذا لاماسبق والا لکان ذکر هٰذا الفرق الثانی لغواً لانه یکون حینئذٍ عین الفرق الاول فیکون الفرق الاول بینهما باعتبار الاستعمال لاباعتبار المفهوم لاتحادهما فی المفهوم ویکون الفرق الثانی باعتبار المفهوم لاباعتبار الاستعمال .

قوله ﴿باعتبار اشتمالها علی ذلک﴾ (فانقیل) المأخوذ فی مفهوم الحکم امران الاول کونه خبریًا لان المراد من الحکم هو النسبة التامة الخبریة والثانی المطابقة مع الواقع فاشتمال الاقوال والعقائد والادیان لایخلو اما ان یکون تقید هٰذه الامور الثلاثة بکل واحد من الامرین ای الخبریة والمطابقة مع الواقع واما ان یکون لتقید هٰذه الامور الثلاثة باالامر الاول فقط واما ان یکون لتقید هٰذه الامور باالامر الثانی فقط والکل باطل امّاالاول فلان القول لکونه شاملاً للخبر والانشاء وکذا للمطابق وغیر المطابق یصح تقیده بکل واحد من الامرین فیکون الحق عبارة عن القول الخبری المطابق ولایقال القول الانشائی وغیرالمطابق حقًا ولکن لایصح تقید العقیدة والدین باالخبری لانهما مختصان باالخبری ولایوجد فیهما الانشاء وان یصح تقیدهما باالمطابقة مع الواقع لانهما یشملان المطابق مع الواقع وغیر المطابق معه واماالثانی وهو تقیدهٰذه الامور الثلاثة باالخیریة فهو ایضًا یصح فی الاول ولکن لایصح فی الآخیرین لشمول الاول الی الخبروالانشاء وتخصیص الباقیین باالخبریة اما الثالث وهو تقید هٰذه الامور الثلاثة باالمطابقة مع الواقع فقط فیلزم من ذلک انه یصح اطلاق الحق علی القول الخبری والقول الانشائی مع ان الامر لیس کذلک بل اطلاق الحق انما هو علی القول الخبری ولایطلق علی القول الانشائی والجواب عن هٰذا الاعتراض یفهم من کلام عصام الدین وهوان ذلک الاشتمال انما هو لتقید القول بکل واحد من هٰذین الامرینِ واما تقید العقیدة والدین فانما هو باالامر الثانی ای المطابقة مع الواقع وعلی هٰذا لایلزم المحذوراصلاً .

قوله ﴿فقد شاع فی الاقوال خاصة﴾ (فانقیل)مقصود الشارح هٰهنا هوبیان الفرق بین الحق والصدق بحسب الاستعمال وهو کما یحصل بقوله فقد شاع فی الاقوال فکذلک

يحصل بقوله فقد استعمل فى الاقوال ايضًا مع ان لفظ استعمل شائع من لفظ شاع والشائع اولى باالاختيار من غير الشائع فينبغي ان يذكر استعمل مكان شاع (قلنا) ان المقصود ليس بيان الفرق بينهما فى مطلق الاستعمال بل المقصود بيان الفرق بينهما فى الاستعمال الشائع فان فى الاستعمال الشائع يكون الصدق مختصًا باالاقوال ولايطلق على العقائد والاديان واما فى الاستعمال الغير الشائع فلايوجد الاختصاص باالاقوال بل كما يستعمل فى الاقوال فكذلك يستعمل فى العقائد ايضًا فلو قال استعمل ولم يقل شاع للزم ان الفرق انما هو فى مطلق الاستعمال سواء كان شائعًا اولايكون شائعًا فيكون الصدق مختصًا باالاقوال فى الاستعمال الشائع والاستعمال الغير الشائع ولايطلق على العقائد اصلا وليس كذلك بل فى الاستعمال الغير الشائع يطلق على العقائد ايضًا وبهٰذا اندفع اعتراض آخر وهوانا لانسلم ان الصدق يطلق على الاقوال خاصةً بل هو كما يطلق على الاقوال فكذلك يطلق على العقائد ايضًا ووجه الاندفاع ظاهر وهوان الاختصاص باالاقوال ليس فى مطلق الاستعمال حتى يرد ذلك الاعتراض بل الاختصاص باالاقوال انما هو فى الاستعمال الشايع واطلاقه على العقائد فى قولهم هٰذه العقائد صادق انما هو فى الاستعمال الغير الشائع .

قوله ﴿وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع﴾ (فانقيل) ماالوجه حيث سمى الحكم الذى يكون اعتبار المطابقة فيه من جانب الواقع باالحق والحكم الذى يكون اعتبار المطابق من جانب الحكم باالصدق (قلنا) ذلك لان الحق معناه اللغوى الثابت ولاشك ان الحق باالمعنى اللغوى صفة الواقع لان الواقع يكون ثابتًا بدون اعتبار معتبر اياه ولاشك ان الاعتبار الاول يكون فيه اعتبار الواقع اولاً فسمى بوصف مايكون معتبراً فيه اولاًواما الصدق فمعناه اللغوى هو الاخبار عن الشيء على ماهوبه فى نفس الامر ولاشك ان هٰذا وصف الحكم فسمى الاعتبار الثانى باالصدق لاجل اعتبار ماهو موصوف باالصدق اولاً وهو الحكم (فانقيل) ان كل واحد من الواقع والحكم معتبر فى كل واحد من هٰذين الاعتبارين فتسمية الاعتبار الاول باالحق دون الثانى وتسمية الاعتبار الثانى باالصدق دون الاول لايكون الا ترجيحًا بلامرجح وذلك باطل (قلنا) لانسلم لزوم الترجيح بلامرجح بل المراد موجود وهوان الواقع فى الاعتبار الاول معتبرٌ اولاً والحكم ثانيًاوفى الاعتبار الثانى الحكم معتبراولاً والواقع معتبر ثانيًا فاالاعتبار اولاًمرجح لتسمية الاول باالحق والثانى باالحكم فلايلزم

الترجيح بلامرجح بل المرجح موجود فلوسمى الاعتبار الاول بالصدق والثانى بالحق يلزم ترجيح المرجوح وهو باطل (فان قيل) نسلم ان الحق بالمعنى اللغوى صفة الواقع لان الواقع يكون ثابتًا بدون الاعتبار ولكن لانسلم ان الصدق باعتبار المعنى اللغوى صفة الحكم بل صفة المتكلم المخبر لان المعنى اللغوى للصدق هو الانباء والاخبار عن الشيء على ماهو عليه فى نفس الامر ولاشك ان الانباء والاخبار انماهو شان المخبر لاشان الحكم الذى هو عبارة عن لنسبة التامة الخبرية (قلنا) هذا انما كان وارداً لوكان الانباء والاخبار مصدراً مبنيًا للفاعل ومعناه كون الشيء منبئًا ومخبراً وليس كذلك بل هو مصدر مبنى للمفعول اى كون الشيء منبئًا عنه ولاشك ان المنبيء عنه هو الحكم دون المخبر الذى هو المتكلم (فانقيل) ان الانباء كمالايكون صفة الحكم اذا كان مصدراً مبنيًا للفاعل فكذلك لايكون صفة الحكم اذا كان مصدراً مبنيًا للمفعول لان المخبر عنه هو المحكى عنه دون الحكم فالانباء والاخبار اذا كان مصدراً مبنيًا للمفعول يكون من اوصاف المحكى عنه وهوالموضوع المحيث بحيثية المحمول (قلنا) ان كل واحد من الحكم اى النسبة التامة الخبرية والمحكى عنه اى الموضوع المحيث بحيثية المحمول مخبر عنه ولكن توصيف الحكم بهذا الوصف انماهو اولاً وبالذات وتوصيف المحكى عنه بذلك الوصف انماهو ثانيًا وبالعرض لان المخبر عنه لقولنا زيد كاتب هو ثبوت الكتابة حقيقة وبالذات وبواسطة يصير زيد المحيث بحيثية الكتابة مخبراً عنه لذلك ولاشك ان رعاية ما بالذات اولى من رعاية ما بالعرض وبهذا اندفع اعتراض آخر وهوان الانباء اذا كان مصدراً مبنيًا للمفعول يكون صفة لكل واحد من الحكم والمحكى وقد اعتبرتم كونه صفة للحكم دون كونه صفة للمحكى عنه فما هذا الاترجيح بلامرجح وهو باطل ووجه الاندفاع هوان الحكم انماهو بالذات فى كونه مخبراً عنه والمحكى عنه بالعرض فى كونه مخبراً عنه واعتبار ما بالذات اولى من اعتبار مابالعرض.

قوله ﴿فمعنى صدق الحكم﴾ (فانقيل) ان قوله فمعنى صدق الحكم الى آخره تفريع على قوله وفى الصدق من جانب الحكم وقوله ومعنى حقيته مطابقة الواقع الى آخره تفريع على قوله بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع فينبغى ان يقدم قوله ومعنى حقيته الى آخره على قوله فمعنى صدق الحكم الى آخره ليكون ذكر التفريعين على وفق ذكر المتفرع عليه (قلنا) انما قدم التفريع على المتفرع عليه الثانى على التفريع على المتفرع عليه الاول لان على

تقدير تاخيره لزم الفصل بين المتفرع عليه وبين التفريع فى الموضعين وعلى تقدير التقديم يلزم الفصل بين المتفرع عليه وبين التفريع فى الموضع الواحد وهو الفصل بين المتفرع عليه الاول وبين التفريع على ذلك المتفرع عليه ولاشك ان لزوم المحذور فى الموضع الواحد اهون من لزوم المحذور فى الموضعين .

قوله ﴿ومعنى حقية مطابقة الواقع اياه﴾ (فانقيل) ان حقية الحكم صفة الحكم ومطابقة الواقع صفة الواقع والحكم والواقع امران متباينان فيلزم تفسير وصف احد المتبأينين بوصف المباين الآخر وذلك باطل (قلنا) ان ههُنا امران الاول مطابقة الواقع فقط والثانى مطابقة الواقع للحكم وهو صفة الحكم ولكن بحال متعلقة والوصف بحال متعلقة يكون وصفًا للشىء حقيقة فيكون مطابقة الواقع للحكم صفة للحكم حقيقة فيصح هٰذا التفسير فالاعتراض المذكور انماكان وارداً لو كان تفسير حقية الحكم بمطابقة الواقع وليس كذلك بل التفسيرههُنا وقع بمطابقة الواقع للحكم ولاشك ان هٰذا وصف الحكم ومبنى هٰذا الجواب على ان وصف الشىء بحال متعلقة وصف للشىء حقيقةً وهٰذا الجواب مبنى على ما اختاره الشارح فان مذهبه ان وصف الشىء بحال متعلقه وصف لذلك الشىء حقيقةً وعلى مذهبه لاتسامح فى هٰذا الجواب ، والجواب الثانى لهٰذا الاعتراض مبنى على مذهب سيد السند فان مذهبه ان وصف الشىء بحال متعلقة لايكون وصفًا لذلك الشىء حقيقةً بل مجازاً لاجل انه ينتزع منه لذلك الشىء الوصف الحقيقى فحاصل هٰذا الجواب الثانى هو كما ان مطابقة الواقع صفة الواقع فكذلك مطابقة الواقع للحكم ايضًا صفة الواقع فلايصح التفسير به للحقية لانه صفة الحكم حقيقة ولكن لماكان ينتزع من هٰذا التفسير تفسير حقية الحكم وهو كون الحكم بحيث يطابقه الواقع ذكر هٰذا التفسير لحقية الحكم بطريق التسامح .

قوله ﴿حقائق الاشياء ثابتة﴾ (فانقيل) مبنى المتون على الاختصار فينبغى ان يقول المصنف الاشياء ثابتة ليحصل الاختصار اجاب عنه عصام الدين بانه لو قال الاشياء ثابتة ولم يذكر لفظ حقائق لم يحصل المقصود وهو الرد على الفرق الثلا ثة لان ثبوت الاشياء لايكون منافيًا لمذهب العندية وانماالمنافى لمذهبهم هو ثبوت حقائق الاشياء لان حقيقة الشىء هو مابه الشىء هو هو مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد واماالشىء فهو اعم ولاشك انهم قائلون بثبوت الاشياء بحسب الاعتقاد فلحصول الرد على العندية ذكر لفظ حقائق (فانقيل) المتقرر عندهم

ان اضافة حقائق الى الاشياء بيانية ولابد فى الاضافة البيانية من الاتحاد بين المضاف والمضاف اليه وعلى هٰذا التقدير لم يوجد الاتحاد بينهما (قلنا) لابد فى الاضافة البيانية من الاتحاد بحسب الذات ولايقتضى الاتحاد البحتة فاالاضافة البيانية لاتنافى التغاير الاعتبارى والموجود هٰهُنا هو التغاير الاعتبارى لاالتغاير الذاتى ثم انه وقع الاختلاف فى لفظ الاشياء قال الفراء انه جمع شيء بتشديد الياء وبعدها همزة على وزن بين بتشديد الياء ثم خفف فيه مثل ميت وجمع بعد التخفيف باالاشياء باالياء ثم الهمزة ثم الالف ثم الهمزة على وزن افعلاء ثم خفف فيه بقلب الهمزة الاولى باالياء وحذفت الياء الاولى فصار وزنه افلاء لان الياء المحذوفة كانت عين الكلمة وقال الاخفش انه جمع شيء على وزن فعلى فجمع باالاشياء كماهو على مذهب الفراء اى باالياء ثم الهمزة ثم الالف ثم الهمزة ثم خفف فيه بقلب الهمزة الاولى باالياء ثم حذفت الياء الاولى فصار وزنه افلاء وكان فى الاصل افلاء وقال الكسائى انه جمع شيء بتخفيف الياء وبعدها همزة فهو كاالاضياف جمع ضيف فيكون على وزن افعال (فانقيل) ان اشياء غير منصرف وكل جمع يكون على وزن افعال يكون منصرفًا فماالوجه لكون الاشياء غيرمنصرف فيعلم من كونه غيرمنصرف انه لايكون على وزن افعال (قلنا) ان الاشياء وان كان على وزن افعال والجمع على هٰذا الوزن لايكون غير منصرف بل يكون منصرفًا ولكنه يشابه حمراء بسبب وجود الالف الممدودة فى الآخر فجعل غير منصرف لاجل مشابهة حمراء كما ان سراويل جعل غير منصرف لاجل مشابهة مصابيح وقال البعض انه جمع شيء على وزن فعيل كاالصديق والاصدقاء فيكون على وزن افعلاء لاعلى وزن افعال وقال الخليل وسيبوية ان الاشياء ليس بجمع بل هو اسم جمع كان فى الاصل شيئاء باالهمزتين بينهما الف وكان وزنه فعلاء ثم انتقلت الهمزة الاولى الى اول الكلمة فصار وزنه لفعاء ومنع صرفه لوجود التانيث فيه بالف التانيث الممدودة وهٰذا التانيث السبب الواحد يقوم مقام السببين .

قوله ﴿ حقيقة الشيء وماهيته ﴾ (فانقيل) الشرح يخالف المشروح لان المذكور فى المشروح وهو عبارة المصنف هو لفظ حقايق بصيغة الجمع والمذكور فى الشرح هو صيغة المفرد (قلنا) لانسلم لزوم التخالف بين الشرح والمشروح وذلك لان وضاحة الجمع وخفائه انماهو بوضاحة المفرد وخفائه فيوضح لفظ حقائق بتوضيح لفظ الحقيقة فلذا ذكر فى الشرح لفظ الحقيقة لالفظ الحقائق (فانقيل) ينبغى ان يذكر فى الشرح لفظ الحقيقة فقط بدون

ذكر لفظ الماهية لان المقصود ههُنا توضيح لفظ الحقيقة لان المذكور فى عبارة المصنف هو لفظ حقايق وليس المقصود ههُنا توضيح لفظ الماهية لعدم ذكر لفظ الماهيات فى عبارة المصنف واجاب عنه عصام الدين بان الوجه لجمع الماهية مع الحقيقة هو الاشارة الى ان الاظهر هو اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما وان الفرق بينهما قليل كما يدل عليه كلام الشارح حيث قال وقد يقال ان مابه الشىء الى آخره ثم ان للماهية معان ثلاثة الاول ان الماهية عبارة عما يجاب به عن السؤال بما هو (فانقيل) لانسلم ان باالماهية يجاب عن ذلك السؤال لان الواقع فى الجواب يكون لفظًا والماهية ليست بلفظ (قلنا) المراد من وقوع الماهية فى جواب السؤال بماهو وقوع لفظ دال على الماهية ليس المراد ان الماهية بنفسها تقع فى جواب السؤال بماهو والثانى ان الماهية عبارة عمابه الشىء هوهو والثالث ان الماهية عبارة عن الامرالكلى الحاصل فى العقل من حيث هو كلى بدون اعتبار الوجود الخارجى معه واما الحقيقة فلها معنيان الاول الحقيقة بمعنى الماهية والثانى بمعنى الماهية ولكن مع اعتبار الوجود الخارجى فعلى الاول يصح ان يقال حقيقة العنقاءوعلى الثانى لايصح ان يقال حقيقة العنقاء بل يقال ماهية العنقاء .

قوله ﴿مابه الشىء هوهو﴾ اعلم ان فى تركيب هٰذه العبارة مذهبين الاول ان كلمة ما موصولة بمعنى التى والضمير المجرور راجع الى الموصول والشىء مبتداء والضمير المرفوع الاول ضمير فعل والضمير المرفوع الثانى خبر مبتداء والظرف متعلق باالنسبة الموجود بين المبتداء والخبر والثانى ان كلمة ماموصولة بمعنى التى والضمير المجرور راجع الى الموصول والظرف متعلق بيكون المقدر فيكون التقدير مايكون الشىء هوهو فيكون الشىء اسم يكون ويكون الضمير المرفوع الاول ضميرفصل ويكون الضمير المرفوع الثانى خبر يكون (فانقيل) خبر الافعال الناقصة من المنصوبات وذلك الضمير مرفوع فكيف يكون خبراً ليكون (قلنا) قد يستعار الضمير المرفوع الضمير المنصوب وهٰذا ايضًا من هٰذا القبيل فانه استعير الضمير المرفوع ههُنا وهو ضمير هو للضمير المنصوب وهو اياه فكان الاصل مايكون به الشىء هو اياه (فانقيل) ان الظرف على المذهب الاول متعلق باالنسبة الموجودة فى الجمله المتاخرة عن ذلك الظرف فاالمناسب هوان يؤخر الظرف عن تلك الجملة فماالوجه لتقديم الظرف على تلك الجملة (قلنا) الوجه لتقديمه هو التخصيص لان تقديم ما حقه التاخير يفيد

الاختصاص فيكون المعنى ان الماهية مابه وحدة الشيء هوهو ففيه احتراز عن جزء الماهية فانه لايصير به الشيء هوهو فان الانسان انما يصير انسانًا باالحيوان الناطق ولايصير انسانًا باالحيوان فقط او باالناطق فقط (فانقيل) ان ايراد ضمير الفصل لايكون الالفائدة فما هى هٰهُنا (قلنا) الفائدة هٰهُنا فى ايراد ضمير الفصل هو افادة الحصر فيكون المعنى ان الماهية انما يصير به الشيء هو ذلك الشيء فقط لازائداً عليه ففيه احتراز عن الماهية مع العوارض كاالحيوان الناطق مع الضاحك والماشى فان بهٰذا المجموع لا يصير الانسان انسانًا فقط بل يصير الانسان بهٰذا المجموع هو الانسان الضاحك والماشى (فانقيل) تعريف الماهية بما ذكره الشارح لايكون مانعًا عن دخول الغير يدخل فيه العلة الفاعلية فانها ليست ماهية للمعلول مع انه يصدق عليه تعريف الماهية باالنسبة الى المعلول لان العلة الفاعلية فانها للشيء يصير به الشيء ذلك الشيء فان الانسان كما انه يصير انسانًا باالحيوان الناطق فكذلك الانسان انما يصير انسانًا باالعلة الفاعلية وهو الجاعل (قلنا) لانسلم صدق هٰذا التعريف على العلة الفاعلية لان الماهية هوما يصير به الشيء هو ذلك الشيء بخلاف العلة الفاعلية فان الشيء انما يصير باالعلة الفاعلية موجوداً انه يصير به الشيء ذلك الشيء فاالماهية يكون سببًا لثبوت الشيء لنفسه والعلة الفاعلية يكون سببًا لثبوت الوجود للشيء وانما لايكون العلة الفاعلية سببًا لثبوت الشيء لنفسه والايلزم المجعولية الذاتية اى تخلل الجعل بين الشيء ونفسه وذلك باطل لان ثبوت الشيء لنفسه يكون من الضروريات والواجبات ولايكون مفوضًا الى جعل الجاعل (فانقيل) لمالم يجزان العلة الفاعلية سببًا لثبوت الشيء لنفسه لانه يلزم المجعولية الذاتية فيجب ان لايكون الماهية ايضًا سببًا لثبوت الشيء لنفسه لان على ذلك التقدير ايضًا المجعولية الذاتية (قلنا) المجعولية الذاتية على نوعين الاول ان يكون باالامر الخارج والثانى ان يكون باالامر الداخل والباطل هو النوع الاول من المجعولية الذاتية دون النوع الثانى واللازم فى الماهية هو النوع الثانى دون النوع الاول لان الماهية امر داخل لان المراد من الداخل ان لايكون خارجًا(فانقيل) ان ما قلتم من ان العلة الفاعلية هو مابه الشيء موجوداً انما يستقيم على مذهب المشائين فقط لان اثر الجعل عندهم هو اتصاف الماهية باالوجود فاالجاعل عندهم يجعل الماهية موجودة ولكن لايستقيم على مذهب الاشراقيين لان الاثر باالذات للجعل عندهم هو نفس تقرر الماهية لا اتصاف الماهية باالوجود فاالجاعل عندهم يجعل الماهية

متقررة لا انه يجعل الماهية موجودةً (قلنا) هٰذا انما كان وارداً لولم يكن اتصاف الماهية باالوجود اثرالجعل عند الاشراقيين لابالذات ولاباالعرض وليس كذلك بل اتصاف الماهية باالوجود وان لم يكن اثراً باالذات للجعل لكنه اثرله باالعرض فاذاكان كذلك فاالجاعل على تقدير الجعل البسيط ايضًا يجعل الماهية موجودةً (فانقيل) نسلم ان العلة الفاعلية هو مابه الشيء موجوداً ولكن مع ذلك تدخل العلة الفاعلية فى تعريف الماهية لان المذكور فى تعريف الماهية هو الشيء والشيء عند اهل السنة والجماعة مرادف الموجود فيكون معنى الماهية مابه الشيء موجوداً وهٰذا التعريف صادق على العلة الفاعلية (قلنا) لانسلم ان الشيء فى تعريف الماهية بمعنى الموجود بل هو بمعنى مايعلم ويخبر عنه والايلزم خروج الماهية المعدومة عن التعريف فان الشيء عند اهل السنة كما يرادف الموجود فكذلك يطلق على مايعلم ويخبر عنه وان كان هٰذا المعنى مجازيًا عندهم فمراد هم من الشيء فى تعريف الماهية مايعلم ويخبر عنه لابمعنى الموجود فلايكون تعريف الماهية صادقًا على العلة الفاعلية (فانقيل) لما كان الشيء فى تعريف الماهية بمعنى مايعلم ويخبر عنه بطريق المجاز فيلزم اخذالمجاز فى التعريف مع ان اخذالمجازات فى التعريفات لايجوز (قلنا) هٰذا انماكان وارداً لولم يجز اخذ مطلق المجاز فى التعريفات سواء كان مجازاً متعارفًا اوغير متعارف وليس كذلك بل انما لايجوز اخذ المجاز الغير المتعارف فى التعريفات واما اخذ المجاز المتعارف فيجوز فى التعريفات (فانقيل) ماالفرق بين المجاز المتعارف وغير المتعارف حيث جاز اخذ الاول فى التعريفات ولم يجز اخذ الثانى فيها (قلنا) الفرق بينهما هوان التعريف انماهو للتوضيح والمجاز الغير المتعارف لاجل وجود الخفاء يكون مخلاً باالتوضيح فيكون منافيًا مع موجب التعريف واماالمجاز المتعارف فلاجل عدم وجود الخفاء فيه لايكون مخلاً باالتوضيح فلايكون منافيًا مع موجب التعريف ، اونقول فى الجواب سلمنا ان المراد من الشيء هٰهُنا الموجود ولكن مع ذلك الفرق موجود لان الماهية مابه الموجود ذلك الموجود فيكون فى تعريف الماهية الحمل الاول لان الموجود الثانى هو بعينه الموجود الاول واماالعلة الفاعلية فهو مابه الموجود موجوداً فيكون مآله الى الحمل المتعارف العرضى لان فى تعريف الماهية اعيدت المعرفة معرفة فيكون الموجود الثانى عين الموجود وعند ثبوت العينية يكون الحمل اوليًا وفى تعريف العلة الفاعلية أعيد المعرفة نكرة ولاشك ان المعرفة اذا أعيدت نكرةً تكون الثانية

غير الاولى فلايكون المراد الثانى عين الموجود الاول بل عارضًا له وورودا الاعتراض باالعلة الفاعلية انماهو على تقدير ارجاع كل واحد من الضميرين فى تعريف الماهية الى الشىء وقال البعض ان الضمير الاول راجع الى الشىء واماالضمير الثانى فهو راجع الى الموصول فيكون حاصل التعريف حينئذٍ ان الماهية مابه الشىء تلك الماهية فاالحيوان الناطق مابه الانسان حيوان ناطق وعلى هٰذا التوجيه لايرد الاعتراض باالعلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للانسان مثلاً لايكون به الانسان تلك العلة الفاعلية والايلزم الاتحاد بين العلة والمعلول وذلك باطل لان الماهية تكون محمولةً على الشىء والعلة الفاعلية لايكون محمولة على الشىء ولكن يرد على هٰذا التوجيه الاعتراض باالعرض مثل الضاحك فان الضاحك هو مابه الانسان ذلك الضاحك فيدخل العرض فى تعريف الماهية فلايكون تعريف الماهية على هٰذا التوجيه ايضًا مانعًا عن دخول الغير والجواب عندى المراد من كون مابه الشىء تلك الماهية هوان لايكون فى ثبوت الماهية الى ذلك الشىء حاجة الى غير تلك الماهية بخلاف العرض فان اتصاف الماهية به يحتاج فيه الى امر آخر سواء كان ذلك العرض عرضًا لازمًا اوعرضًا مفارقًا وذلك الامر الآخر سواء كان نفس هٰذه الماهية الموصوفة باالعرض اوغيره فان ثبوت الضاحك للانسان يحتاج فيه الى منشأ كونه ضاحكًا وهو التعجب وههُنا جواب آخر عن الاعتراض الوارد باالعرض وهوان معنى هو هوالاتحاد فى المفهوم فيكون المعنى ان الماهية مابه الشىء تلك الماهية بمعنى الاتحاد فى المفهوم بين ذلك الشىء وبين الماهية فان بين الانسان وبين الحيوان الناطق وجد الاتحاد فى المفهوم فان مفهومهما واحد ولايكون فى العرضيى الاتحاد فى المفهوم فان مفهوم الضاحك لايكون متحداً مع مفهوم الانسان ولكن هٰذا الجواب ضعيف لان استعمال هوهو انماهو فى الحمل المواطاتى بين الشيئين والاتحاد فى المفهوم لايكون مشروطًا فى الحمل المواطاتى فاخذ الاتحاد فى المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح وهٰذا الوجه لضعف هٰذا الجواب ذكره العلامة الخيالى وذكر عبدالحكيم السيالكوتى وجهًا آخر للضعف وهوانه يلزم على هٰذا الجواب ان يكون المحدود ماهية للحد لان الاتحاد فى المفهوم موجود بين الحد والمحدود مع ان المحدود كاالانسان لايكون ماهية للحد كاالحيوان الناطق وقال عبدالحكيم السيالكوتى يرد الاعتراض على التوجيه الثانى باالذاتى مثل الناطق باالنسبة الى الانسان فان الناطق باالنسبة الى الانسان ذاتى لاماهية بل جزء ماهية ويصدق عليه التعريف

المذكور لان الناطق مابه الانسان ناطقًا ولايدفع هٰذا الاعتراض بمثل الجواب الذى ذكرناه عن الاعتراض الوارد باالعرضى لان فى ثبوت الناطق للانسان لايكون الاحتياج الى غير الناطق لان ثبوت للانسان غير معلل بشىء لاباالغير وهو ظاهر ولاباالذات وهو الانسان لان الناطق مقدم عليه ولايكون المتأخرعلة للمقدم واشار السيالكوتى الى الجواب عن هٰذا الاعتراض بانه لاحاجة الى اخراج الذاتى عن تعريف الماهية لان الاحتياج الى ذلك الاخراج انماكان ثابتًا لوكان مقصود الشارح امتياز الماهية عن العوارض والذاتيات جميعًا وليس كذلك بل مقصوده هو امتياز الماهية عن العوارض فقط ولاشك ان امتياز الماهية عن العوارض حاصل لان اعتراض العرضى مجاب بماسبق (فانقيل) ماالوجه للشارح حيث قصد امتياز الماهية عن العوارض ولم يقصد امتياز الماهية عن الذاتيات مع ان المغايره كماهى ثابتة بين الماهية والعوارض فكذلك ثابتة بين الماهية والذاتيات اشار الى الجواب عبدالحكيم السيالكوتى بان الوجه لذلك هوانه قد يشتبه الماهية باالعوارض فيما اذا عرض الشىء لنفسه مثل عروض الكلى الى الكلى ولايشتبه الماهية باالذاتيات لان الماهية كل والذاتى جزء ولااشتباه بين الكل والجز واعترض على الشارح العلامة الخيالى بانه لوقال الشارح فى تعريف الماهية مابه الشىء هو لكان اخصر مع حصول المقصود ، والجواب عنه اولاً ان ماذكره الشارح وان لم يكن اخصر لكنه اشهر فلاختيار ماهو الاشهر ذكر هٰذا التعريف والجواب ثانيًا ان ماذكره الشارح اظهر وان لم يكن اخصر لانه يعلم من تعريف الشارح بلا اشتباه ان الشىء مبتداء وان الضمير الاول ضمير الفصل والضمير الثانى خبر مبتداء فلو اقتصر على الضمير الواحد لم يعلم ان الشىء مبتداء وذلك الضمير خبره اوالامر باالعكس .

قوله ﴿كاالحيوان الناطق للانسان﴾ (فانقيل) ان جعل الحيوان الناطق حداً تامًا للانسان لايصح لان الحد التام مايكون مشتملاً على الجنس والفصل والحيوان وان كان يصح كونه جنسًا ولكن الناطق لايمكن ان يكون فضلاً لان الفصل من الذاتيات والنطق معناه التلكم وهو من العرضيات (قلنا) هٰذا انماكان وارداً لوكان المقصود باالحيوان الناطق كونه مثالاً للحد التام وليس كذلك بل النقصود منه هو بيان نظير للحد التام بانه كما ان الحد التام يكون بعام وخاص فكذلك فى الحيوان الناطق الاول عام والثانى خاص فكما ان الحد التام يكون جامعًا للعام والخاص فكذلك هٰذا المثال جامع للعام والخاص اونقول فى الجواب ان

الحيوان الناطق حد تام لان المراد من الطق الذاتي الذى هو الفصل فعبر عن ذلك الذاتي بالناطق والحيوان تعبير عن الذاتي الذى هو الجنس فيكون هٰذا المثال مشتملاً على الذاتيات اى الجنس ولفصل (فانقيل) لايكون هٰذا الحد جامعًا لافراده لان افراد الانسان الاخرس ولايصدق عليه هٰذا الحد لانه ليس بناطق (قلنا) هٰذا انماكان وارداً لوكان المراد من النطق التكلم وليس كذلك بل المراد من النطق كون الحيوان بحيث يمكن له بيان مافى ضميره بكلام او اشارة او كتابةٍ ولاشك ان النطق بهٰذا المعنى موجود فى الاخرس لانه يمكن له بيان مافى ضميره باالاشارة وبهٰذا اندفع اعتراض آخر وهوان هٰذا الحد لايكون مانعًا عن دخول الغير لانه يدخل فيه الطوطى لانه ايضًا حيوان ناطق لوجود النطق ولتكلم له ووجه الاندفاع هوان هٰذا انماكان وارداً لوكان المراد من النطق لتكلم وليس كذلك بل المراد منه بيان مافى ضميره باحد الطرق الثلاثة ولاشك انه لايوجد ذلك فى الطوطى ، وأُجيب عن هٰذين الاعتراضين بجواب آخر وهوان هٰذين الاعتراضين انماكانا واردين لوكان المراد من النطق التكلم وليس كذلك بل المراد من النطق هو ادراك الكيات ولاشك ان ادراك الكيات لايوجد فى الطوطى ويوجد فى الاخرس فيكون الثانى ناطقًا دون الاول (فانقيل) هٰذا الحد لايكون جامعًا لافراده لانه يخرج عنه الطفل فانه انسان مع عدم صدق ذلك الحد عليه لعدم وجود النطق فيه لابمعنى بيان مافى الضمير باالكلام اوالاشارة اوالكتابة ولابمعنى ادراك الكليات (قلنا) هٰذا انماكان وارداً لوكان المراد من النطق هوالنطق بالفعل وليس كذلك بل المراد منه اعم من ان يكون باالفعل اوباالقوة وفى الطفل وان لم يوجد النطق باالفعل لكن النطق باالقوة موجود فيه فيصدق عليه ذلك الحد (فانقيل) هٰذا الحد لايكون مانعًا عن دخول الغير يدخل فيه الملائلة لوجود الحيوٰة والنطق فيه (قلنا) هٰذا انماكان وارداً لوكان الحيوٰة فقط كافيًا فى كون الشيء حيوانًا وليس كذلك بل الابد مع ذلك كون ذلك الشيء جسمًا والجسمية مفقودة فى الملائكة لانها مجردات فلايصدق عليها الحيون (فانقيل) ان هٰذا الجواب انما يصح على مذهب الحكماء لاعلى مذهب المتكلمين لان الملائكة عندهم اجسام نورانية وليست بمجردات فان التجرد انماهو مذهب الحكماء ولايوافقهم على ذلك المتكلمون (قلنا) الملائكة وان كانت اجسامًا عند المتكلمين ولكن لايصدق عليها الحيوان المتعبرفى الحيوان النمو والتناسل وهما مفقودان فى الملائكة فلايصدق هٰذا الحد على

الـمـلائـكة عـلى مذهب التكلمين ايضًا (فانقيل) لايكون هٰذا الحد مانعًا عن دخول الغير يدخل فيـه الـجـن لـوجـود الـحيـوانية فيهـا مـع وجـود الـنطق واما وجود النطق فيها فظاهر واماوجود الـحيـوانية فيهـا فـلان لـلـجـن نموٌ وتناسل (قلنا) هٰذا الحد انماهو على مذهب الحكماء وعند .... لاوجـود الـجـن والـشـرط فـي مادة النقض ان تكون موجودة متحققة فى نفس الامر ولانـقـض باالفرضيات اونقول فى الجواب نسلم ان الجن موجودون عند الحكماء ايضًا ولكن لايـوجـد فيهـم الـحيـوانية عـنـدهم لان المعتبر فى كان الشيء حيوانًا الجسمية ولاجسمية فى الـجـن عـنـد الـحـكـمـاء بـل هى ارواح مجردة خبيثة فلايصدق هٰذا الحد على الجن (فانقيل) لايـصـح كون الحيوان الناطق حد الانسان لان الانسان ليس الحيوان الناطق بل هو الناطق فقط لان الـنـطـق والادراكـات وسائر الافعال صادرة عن النفس والبدن آلة النفس فاالانسان حقيقة الـنـفـس لامـجـمـوع النفس والبدن فاالمنطق محمول على الانسان الذى هو النفس والحيوان مـحـمـول عـلى البدن فلم يكن الانسان عبارة عن مجموع الحيوان الناطق بل عبارة عن الناطق (قـلـنـا) الـمـقـصـود من هٰذا التعريف انما هو تفهيم المبتدى لاالحد الحقيقى فانه عثير جداً ثم اعتـرض عـصـام الـديـن عـلـى الـدعـوى الـضمنية المستفادة من قوله بخلاف مثل الضاحک والـكـاتـب مـمـا يـمـكـن تصور الانسان بدون وتلک الدعوى الضمنية هى ان الماهية للشيء لايمكن تصور ذلک الشيء بدونها فيكون تصور الانسان بدون الحيوان الناطق غير ممكن مع ان ذلک بـاطـل بـل الامـر بـاالعكس لان الانسان مجمل والحيوان الناطق مفصل ولاشک ان الـمـجـمـل يمكن تصوره بدون المفصل على وجه الاجمال واما تصور المفصّل فلايمكن بدون تـصـور المجمل فان تصور الحيوان الناطق لايمكن بدون تصور الانسان والجواب عنه اولاً ان هٰـذا انـمـا كـان وارداً لوكان المراد من تصور الشيء هو التصور المطلق اى سواء كان اجماليًا اوكان تفصيليًا وليس كذلک بل المراد من التصور هو التصور التفصيلى ولا شک ان المتصور التـفـصـيـلـى لـلانسان لايمكن بدون تصور الحيوان الناطق والممكن بدون الحيوان الناطق هو التصور الاجمالى وهو لايكون مراداً بخلاف الضاحک فان التصور والتفصيلى للانسان يمكن بـدون الـضـاحـک والـجـواب عنه ثانيًا هوان المراد انه لايمكن ان يتصور تقرر الوجود للشيء بـدون تـصـور تـقـرر الـوجـود لماهية ذلک الشيء وامااالعرض فيمكن ان يتصور تقرر الوجود لـلـشـيء بدون ان يتصور تقرر الوجود للعرض فان تصور تقرر الوجود للانسان بدون ان يتصور

تقرر الوجود لماهية الانسان اى الحيوان الناطق غير ممكن واما تصور تقرر الوجود للانسان بدون ان يتصور تقرر الوجود للعرض فممكن وان كان وقوع ذلک محالاً فی الخارج ففی الاول الغرج ممتنع وفی الثانی فرض الممتنع نظیرالاول الجزئی الحقیقی ونظیر الثانی الکلیات الفرضیة .

قوله ﴿مما یمکن تصور الانسان بدونه﴾ (فانقیل) تعریف العرضی لایکون جامعًا لافراده لانه یخرج عنه العرضی لان المتبادر من التصور المذکور فی هٰذا التعریف هو مطلق التصور لانه ذکرفی هٰذاالتعریف مطلقًا والمطلق یجری علی اطلاقه فیکون المعنی ان تصور الانسان سواء اخذفی ضمن ای فرد من الافراد الاربعة یمکن بدون العرض وهو الضاحک فعلی هٰذا لایصدق هٰذا التعریف علی الضاحک مثلاً باالنسبة الی الانسان فان تصور اذا اُخذ فی ضمن التصور باالوجه لایمکن بدون الضاحک اومایماثله فی العرضیة لان التصور باالوجه وکذا التصور بوجهه لایکون الا باالعرضی اجاب عنه الناکت بقوله باالکنه ، حاصل جوابه ان هٰذا انماکان وارداً لوکان المراد من التصور هو التصور المطلق ولیس کذلک بل المراد منه التصور باالکنه ولاشک ان التصور باالکنه یمکن بدون العرضی فیکون التعریف صادقًا علی کل واحد من افراد العرضی (فانقیل) ان التصور المذکور فی التعریف مطلق عن القیود فماالقرینة علی ان المراد من التصور المذکور فی التعریف هو التصور باالکنه (قلنا) القرینة علی ذلک القاعدة المشهورة وهی ان الشیء اذا ذکر مطلقًا ینصرف الی الفرد الکامل والفرد الکامل لمطلق التصور هو التصور باالکنه اویقال فی تقدیر الاعتراض هٰکذا ان تعریف العرضی لایکون مانعًا عن دخول الغیر یدخل فیه الذاتی لان المتبادر من التصور المذکور فی تعریف العرضی مطلق التصور ای سواء کان باالکنه اوباالوجه اوبکنهه اوبوجهه فیکون المعنی ان تصور الانسان یمکن بدون الضاحک فی ضمن ای فرد اُخذ فهٰذا التعریف یصدق علی الناطق ایضًا مع نه ذاتی لان تصور الانسان اذا اُخذ فی ضمن التصور باالوجه یمکن بدون الناطق ، وحاصل جواب الناکت هوان هٰذا انماکان وارداً لوکان المراد من التصور المذکور فی تعریف العرضی مطلق التصور ولیس کذلک بل المراد منه التصور باالکنه ولاشک ان تصور باالکنه للانسان ممکن بدون العرضی وهو الضاحک مثلاً ولا یمکن بدون الذاتی وهوالناطق مثلاً اویقال فی تقدیر الاعتراض هٰکذا ان تعریف العرضی لایکون جامعًا لافرده ولایکون مانعًا عن

دخول الغير وكل تعريف هٰكذا شانه فهو باطل ينتج ان تعريف العرضى الذى ذكره الشارح باطل اما الكبرى فظاهرة لانه اشترط فى التعريف ان يكون جامعًا ومانعًا واماالصغرى فلان المتبادر من التصور المذكور فى تعريف العرضى هو مطلق التصور لان المطلق يجرى على اطلاقه فيكون المعنى ان العرضى هو مايمكن تصور الشىء بدونه سواء أُخذ التصور فى ضمن اى فرد من افراد مطلق التصور فهٰذا التعريف لايكون صادقًا على العرضى لانه اذا أُخذ هٰذا التصور فى ضمن التصور باالوجه فلايمكن ذلك التصور بدون العرضى لان التصور باالوجه لايمكن بدون العرضى فلايكون هٰذا التعريف جامعًا لافراد واذا أُخذ هٰذا التصور فى ضمن التصور باالوجه فيمكن بدون الذاتى لان التصور باالوجه انما يكون باالعرضيات دون الذاتيات ، وحاصل جواب الناكت هوان هٰذا انما كان وارداً لوكان المراد من التصور مطلق التصور وليس كذلك بل المراد من التصور التصور باالكنه ولاشك ان تصور الانسان مثلاً باالكنه ممكن بدون العرض فيكون التعريف جامعًا وغير ممكن بدون الذاتى لان التصور باالكنه انما يكون باالذاتيات دون العرضيات (فانقيل) الاعتراض المذكور بتقاريره الثلاثة كما يندفع بايراده التصور باالكنه فكذلك يندفع بايراده التصور بكنهه وذلك لان تصور الانسان بكنهه ايضًا لايمكن بدون الذاتى ويمكن بدون العرضى (قلنا) هٰذا انماكان وارداًلوكان المراد من التصور باالكنهمايكون باالذاتيات مع ملاحظة المرئية وليس كذلك بل المراد منه هو مالايكون باالعرضيات بل باالذاتيات سواء كان هناك لحاظ المرئية اولايكون فيه لحاظ المرئية بل يكون المنحوظ عدم مرئية هٰذه الذاتيات ولاشك ان التصور باالكنه بهٰذا المعنى يشمل التصور بكنهه ايضًا ، اونقول فى الجواب ان هٰذا انماكان وارداً لوكان ذكر التصور باالكنه فى كلام الناكت بطريق الحصر وليس كذلك بل ذكره انماهو بطريق التمثيل وظهرهٰذان الجوابان لهٰذا البعد الضعيف اولاً وظهرله بعد تعمق النظر جوابًا ثالثًا عن هٰذا الاعتراض وهو ادق من الجوابين الاولين وهو انا لانسلم ان الاعتراض يدفع على تقدير ارادة التصور بكنهه وذلك لان التصور بكنهه على نوعين تفصيلى واجمالى فاالتفصيلى عبارة عن حصول ذاتيات الشىء بدون جعلها مرءة لذلك الشىء والتصور الاجمالى عبارة عن حصول ذات ذلك الشىء بطريق الاجمال والتصور التفصيلى من التصور بكنهه لايمكن بدون الذاتيات ولكن التصور بكنهه الاجمالى ممكن بدون الذاتيات فلو أُريد من التصور التصور

بكنهه واُريد منه الاجمالي يدخل في تعريف العرض الذاتي لان التصور الشيء بكنهه الاجمالي ممكن بدون الذاتي ايضًا كماهو ممكن بدون العرض وههُنا جواب آخر عن الاعتراض الوارد على تعريف العرضي وهوان المرادِ من التصور المذكور في تعريف العرضي هو ان يمكن تصور تقرر الوجود للشيء بدون تصور تقرر الوجود للعرضي ولاشک ان جميع افراد العرضي كذلک فيكون جامعًا ولايمكن تصور تقرر الوجودللماهية بدون تصور تقرر الوجود للذاتيات فلايكون هٰذا التعريف صادقًا على الذاتيات فيكون هٰذا التعريف مانعًا عن دخول الغير ويرد على تعريف العرضي بعد تقيد التصور المذكور في هٰذا التعريف بقيد باالكنه اعتراض آخر وهوان تعريف العرضي بما يمكن تصور الشيء باالكنه بدونه باطلٌ والالكان تعريف الذاتي هٰكذا بان الذاتي عبارةعمالايمكن تصورالشيء باالكنه بدونه لان بين الذاتي والعرضي تضادوتقابل وتعريف الذاتي بمالايمكن تصور الشيء باالكنه بدونه باطل وذلک لان هٰذا التعريف للذاتي لايكون مانعًا عن دخول الغير وكل تعريف هٰكذا شانه فهو باطل وانما لم يكن هٰذا التعريف مانعًا عن دخول الغير لانه يدخل فيه بعض العرضيات كااللوازم البينة باالمعنى الاخص فانه لايمكن تصور الملزوم باالكنه بدون تصور اللازم البينة لانه امتنع انفكاک تصور اللازم البين باالمعنى الاخص عن تصور الملزوم فلما لم يكن تعريف الذاتي مانعًا عن دخول الغير كان باطلاً ولما بطل تعريف الذاتي يكون تعريف العرضي ايضًا باطلاً لان تعريف الذاتي مستفاد وتعريف العرضي مستفاد منه ولاشک ان بطلان المستفاد يستلزم بطلان المستفاد منه لان مايلزم عنه الباطل يكون باطلاً (قلنا) لانسلم ان المذكور تعريف العرضي بل هو بيان حكم العرضي لان تعريف العرضي هوان العرض هو مالايكون عين الشيء ولاجزءً منه ولكن لانسلم استفادة حكم الذاتي من حكم هٰذا العرضي بان يكون حكم الذاتي هو مالايمكن تصور الشيء بدونه بل جاز ان يكون حكم العرضي اعم شاملاً للذاتي ايضًا فكما ان حكم العرضي هو ما يمكن تصور الشيء بدونه فكذلک حكم الذاتي مايمكن تصور الشيء بدونه ، اونقول في الجواب نسلم انه يستفاد من بيان حكم العرضي ان الذاتي هو مالا يمكن تصور الشيء بدونه ولكن هٰذه الاستفادة ليست بطريق التعريف اى ليس المذكور تعريفًا للعرض حتى يكون المستفاد منه تعريفًا للذاتي بل المذكور انماهو حكم العرضي فيكونالمستفاد من ذلک المذكور حكم الذاتي ولكن لا يشترط الجامعية والمانعية في الحكم وانمااشتراط ذلک في

التعريف فيجوزان يكونحكم الذاتى اعم بحيث يكون شاملاً للوازم البينة بمعنى الاخص ، اونقول فى الجواب ان المذكور هو تعريف العرضى وسلمنا انه يستفاد منه ان الذاتى هو مالايمكن تصور الشيء بدون هولكن هٰذاالاستفادة ليست بطريق التعريف بان المستفاد حكمًامن احكام الذاتى ويجوز ان حكم الشيء عامًا شاملاً لذلك الشيء ولغيره فلابأس بشمول هٰذا الحكم للوازم البينة باالمعنى الاخص ، اونقول فى الجواب سلمنا ان هٰذا الاستفاد بطريق التعريف بان المذكور تعريف والمستفاد من ذلك المذكور هو تعريف الذاتى ولكنلانسلم صدق هٰذا التعريف على اللوازم البينة باالمعنى الاخص لان المراد من عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتى هو مطلق التصور اى سواءً كان تصور ذلك الشيء باالقصد اوباالتبع فان تصور الشيء اذا كان مقصوداً فايضًا لاينفك عن تصور الذتى وكذا ان تصور الشيء اذا كان بتبع الشيء الآخر لايكون منفكًا عن تصور الذاتى بخلاف اللوازم البينة فان تصور اللازم البين باالمعنى الاخص لاينفك عن تصور الملزوم اذا كان تصور الملزوم بطريق القصد والارادة واما اذا كان تصور الملزوم بتبع الغير ولايكون مقصوداً فلايكون تصور الملزوم مستلزمًا لتصور اللازم بل يجوز انفكاك تصور الملزوم عن تصور ذلك اللازم لان تصور الملزوم لوكان مستلزمًا لتصور اللازم مطلقًا اى سواء كان تصور الملزوم بطريق القصد اولايكون بطريق القصد يلزم التسلسل وذلك باطل والا لزم ان لايحصل الملزوم الابعد حصول الامور الغير المتناهية وذلك باطل ووجه اللزوم هوان الملزوم لواستلزم تصوره لتصور لازمه لاستلزم تصور لازمه لتصور لازم ذلك اللازم وهٰكذا الى غير النهاية (فانقيل) ان الامكان المذكور فى تعريف العرضى لايخلو اما ان يكون المراد منه الامكان الخاص اويكون المراد منه الامكان العام والامكان الخاص عبارة عن سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين اى الطرف الموافق للحكم والطرف المخالف للحكم مثل كل انسان كاتب باالامكان الخاص فان معناه ان الطرف الموافق وهو ثبوت الكتابة للانسان وكذا الطرف المخالف وسلب الكتابة عن الانسان كلاهما ليسا بضروريين والامكان العام عبارة عن سلب ضرورة احد طرفين اى الوجود اوالعدم ويكون ذلك الطرف هو الطرف المخالف للحكم وقد يفسر الامكان العام سلب الامتناع عن الطرف الموافق فان كان الحكم الايجاب فيكون معنى الامكان العام سلب ضرورة السلب اوسلب امتناع الايجاب وان كان الحكم السلب يكون معنى الامكان العالم

سلب ضرورة الایجاب اوسلب امتناع السلب وکل واحد من الامکان الخاص والامکان العام باطل اما بطلان الامکان الخاص فلانه یکون المعنی هٰکذا ان العرض هومایکون تصور الشیء بدونه ممکنًا وکذا تصور الشیء به ایضًا ممکنًا وقدعلمت ان المراد من التصور هو التصور باالکنه فیلزم من ذلک جواز تصور الشیء باالکنه باالعرض وبدون العرضی وذلک باطل لانه لایمکن تصور الشیء باالکنه باالعرض واما بطلان الامکان العام فهو ان الامکان العام لاجل کونه عبارة عن سلب ضرورة احد الطرفین من الوجود اولعدم یصدق علی الوکوب والامتناع فان فی الوجوب سلب الضرورة عن جانب العدم ویصدق علی الامتناع ایضًا لان فیه سلب الضرورة عن جانب الوجود فاالتصور للشیء بدون العرضی یکون واجبًا وکل واجب ممکن باالامکان العام واماتصور الشیء بدون الذاتی فممتنع وکل ممتنع ممکن باالامکان العام فعلی تقدیر ارادة الامکان العام فیلزم ان لایکون تعریف العرضی مانعًا عن دخول الغیر لانه یدخل فیه الذاتی لان تصور الشیء باالکنه بدون العرضی لما کان واجبًا وکل واجب ممکن عام فیصدق علیه ان تصور الشیء بالکنه بدون العرضی ممکن باالامکان العام وتصور الشیء بدون الذاتی لماکان ممتنعًا وکل ممتنع ممکن باالامکان العام یصدق علیه ان تصور الشیء بدون الذاتی ممکن باالامکان العام فلایکون تعریف العرضی مانعًا عن دخول الغیر لانه یدخل فیه الذاتی (قلنا) فی الجواب اولاً انا نختار الشق الاول وهوان المراد من الامکان هو الامکان الخاص (وانقلت) انه یلزم جواز تصور الشیء باالکنه باالعرضی مع انه باطل (قلت) انماکان ذلک لازمًا لو کانت الباء فی قوله بدون للسبیة فیکون مقابلة حینئذٍ هوبه لان کلمة دون بمعنی لا النافیه فیکون المعنی ان تصورالشیء باالکنه یجوز باالعرضی وبه یجوز بدون العرض ولیس کذلک بل کلمة الباء بمعنی مع فیکون معنی بدون هو لامعه لان دون بمعنی لاالنافیه فیکون مقابلة معه فیکون المعنی ان تصور الشیء باالکنه یجوز مع العرض وبدون العرضٌ ولاشک انه یجوز تصور الشیء باالکنه مع العرضی لانه یجوز ان یتصور الشیء باالذاتیات مقارنًا مع العرضی لان تصور الشیء باالکنه مع العرضی هو المقارنة مع العرضی فاالباطل هو تصور الشیء باالکنه باالعرض واللازم هو تصور الشیء باالکنه مع العرض وهو لیس بباطل فما هو اللازم فلیس بباطل وماهو الباطل فلیس بلازم (وقلنا) فی الجواب ثانیًا ان المراد من الامکان هو الامکان الخاص ونسلم ان الباء فی قوله بدونه للسببیة فیکون مقابل بدون هوبه ولکن مع

ذلک لایلزم جواز تصور الشیء باالکنه باالعرض لان ذلک انما کان لازمًا لو کان الامکان جهة النسبة التقدیة التی هی موجودة بین تصور الشیء باالکنه وبین بدون فان الاول مقید والثانی قید ولیس کذلک بل الامکان متوجه الی نفس تصور الشیء باالکنه فیکون مفاد الامکان ان وجود تصور الشیء باالکنه و کذا عدمة متساویان لایکون احدهما ضروریًا وهٰذا المعنی صحیح لان التصور المذکور من الممکنات فیکون وجوده وعدمه متساویان لاتکون الضرورة موجودة فی وجوده ولافی عدمه (وقلنا) فی الجواب ثالثًا ان المراد من الامکان هو الامکان الخاص ونسلم ان الباء فی قوله بدونه للنسبة و کذا نسلم ان الامکان جهة النسبة الموجودة بین المقید والقید وان قلت فعلی هٰذا یلزم جواز تصور الشیء باالکنه باالعرض وهو باطل قلت نسلم لزوم ذلک ولکن لانسلم بطلان ذلک اللازم لانه یجوز ان یکون لبعض العرضیات لزوم مع الذاتیات فاذا حصل ذلک البعض من العرضیات فی الذهن حصلت الذاتیات ایضًا فی الذهن فیحصل کنه الشیء فی الذهن فیجوز تصور الشیء باالکنه باالعرض حق (وقلنا) فی الجواب رابعًا انا نختار الشق الثانی وهوان المراد من الامکان هو الامکان العام ولایصدق التعریف علی الذاتی لان هٰذا التعریف انماکان صادقًا علی الذاتی لو کان المراد من الامکان العام هو الامکان العام مطلقًا ای سواء مقیداً بجانب الوجود اومقیداً بجانب العدم لان الامکان العام المقید بجانب العدم موجود فی الذتی ایضًا ولیس کذلک بل المراد من الامکان العام هو الامکان العام المقید بجانب الوجود وهو مایکون فیه سلب الضرورة عن جانب العدم ویکون الوجود اعم من ان یکون ضروریًا اولایکون ضروریًا وهو یشمل الوجوب والامکان الخاص فیکون معنی کلام الشارح ان العرضی هو مالایکون تصور الشیء بالکنه ضروریًا سواء کان تصور باالکنه بدون العرضی ضروریًا اولایکون ضروریًا ولاشک ان هٰذا لایکون صادقًا علی الذاتی لان تصور الشیء باالکنه باالذاتی ضروری فیکون التعریف مانعًا عن دخول الغیر .

قوله ﴿فانه من العواض﴾ (فانقیل) ینبغی ان یقول الشارح فانه لیس ممابه الانسان هو هو او یقول انه لیس من حقیقة الانسان لان المقصود هٰهُنا نفی کون الضاحک والکاتب ان یکون حقیقة الانسان ویکون الانسان به هوهو ولیس المقصود بیان انه من العوارض (قلنا) هٰذا من قبیل اقامة الملزوم مقام اللازم فان کون الشیء عرضیًا لشیء یلزمه ان لایکون حقیقة و کذا لایکون الشیء به هو هو (فانقیل) ماالفائدة فی اقانة الملزوم مقام اللازم ولم لم یذکر اللازم بنفسه

(قلنا) الفائدة فيه الاشارة الى علة كون الضاحک والكاتب حقيقة الإنسان وماهية بان وعلته كونه من العوارض فان كون الشيء عرضيًا للشيء علة لعدم كونه حقيقة وماهية لذلک الشيء

قوله ﴿وقد يقال ان مابه الشيء هوهو باعتبار﴾ (فانقيل) هٰذا الفرق بين الماهية والحقيقة مشهور فی كتب اهل الكلام فلم ذكره الشارح بصيغة التمريض (قلنا) الوجه لذلک هوان على هٰذا المعنى للحقيقه يلزم الاستدراک فی كلام المصنف لان معنى قوله حقائق الاشياء ثابتة يكون هٰكذا الماهية الموجودة للاشياء الموجودة موجودة فان الوجود لماكان مأخوذاً فی الموضوع فاالحكم عليه باالوجود والثبوت يكون لغواً ، اونقول فی الجواب ان علي تقدير اخذ هٰذا المعنى لايحصل المقصود لان المقصود من هٰذا القول هو الرد على السوفسطائية والرد عليهم لايتم على تقدير اخذ هٰذا المعنى من الحقيقة لان البعض من السوفسطائية ينكر عن مطلق الماهية سواء كان موجودة اومعدومة كاالنفی واذا أُريد من الحقيقة هٰذا المعنى يحصل الرد على من يكنر عن الحقائق الموجودة فقط لان الحقيقة هو مايكون موجوداً فی الخارج .

قوله ﴿باعتبار تحققه حقيقة﴾ (فانقيل) ان المراد من التحقق هو الوجود فينبغی ان يقول باعتبار وجوده لان لفظ الوجود اشهر من لفظ التحقق (قلنا) الوجه لذلک هو الاشارة الى وجه تسمية الحقيقة بهٰذا الاسم بان الحقيقة انما قال له الحقيقة لانه مأخوذ من التحقق وهو الوجود ولاشک ان فيه ايضًا اعتبارالوجود.

قوله ﴿وباعتبار تشخصه هوية﴾ اعتراض على الشارح العلامة الخيالی بان فی الهوية قولين مشهور وغير مشهور فاالمشهور هوان الهوية عبارة عن نفس التشخص وغير المشهور هوان الهوية عبارة عن نفس الوجود الخارجی ولم يوجد قول ثالث فينبغی للشارح ان يختار القول المشهور او القول الغير المشهور مع انه قال الهوية عبارة عمابه الشيء هو هو باعتبارة تشخصه فلزم مخالفة المشهور وغير المشهور وهو فی قوة الخطاء (قلنا) فی الجواب عن اعتراض العلامة الخيالی بان هٰذا انماكان وارداً لوكان مراد الشارح اطلاق الهوية على هٰذا المعنى بطريق الحقيقة وليس كذلک بل مراده اطلاق الهوية على هٰذا بطريق المجاز لان الهوية عبارة عن التشخص ولاشک ان التشخص معتبر فی هٰذا الامر ، اونقول فی الجواب لعل ان يكون اطلاق الهوية على هٰذا المعنى ايضًا قول كما ان الاطلاق على المعنيين

المذكورين قولان ، واجابعنه صاحب النبراس ان هٰذا المعنى اى مابه الشىء هوهو باعتبار تشخصه ايضًا مشهور كما فى شرح المواقف وشرح التجريد فلايكون اعتراض العلامة الخيالى وارداً وقال بعض المحشيين ان فى هٰذا المعنى احتمالين الاول ان تكون الهوية عبارة عمابه الشىء هوهو باعتبار التشخص ولكن يكون اعتبار التشخص بطريق العروض لابطريق الجزئية والثانى ان تكون الهوية عبارة عمابه الشىء هوهو باعتبار تشخصه ولكن اعتبار التشخص يكون بطريق الجزئية لابطريق العروض فعلى الاول يكون الهوية الماهية المعروضة للتشخص وعلى الثانى يكون الهوية الماهية مع التشخص اى مجموع هٰذين الامرين ثم قال ذلك البعض المشهور هو المعنى الثانى واماالمعنى الاول فليس بمشهور ولكن يكون مراداً وذلك لان الهوية عديل الحقيقة ولاشك ان الوجود معتبرفى الحقيقة بطريق العروض لابطريق الجزئية فينبغى ان يكون معتبراً فى الهوية بطريق العروض لابطريق الجزئية ليتوافق العديلان .

قوله ﴿والشىء عندنا هو الموجود﴾ انما قال عندنا لان عند المعتزلة الشىء اعم من الموجود فان معناه عندهم هو المتقرر فى الخارج فهو يعم الموجود والمعدوم الممكن لان المعدوم الممكن ايضًا متقرر فى الخارج فاالماهية عندهم معروضة للوجود فقد تكون موجودة وقد تكون خالية عن الوجود واماالمعدوم الممتنع فهو عند المتزلة ايضًا ليس بشىء لعدم كونه متقرراً فى الخارج واماعند الاشاعرة فلايكون كل واحد من المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع شيئًا وذلك لان الوجود عند الاشاعرة نفس الحقيقة فرفع الوجود عن الشىء رفع الحقيقة واذا رفعت الحقيقة عن الشىء لايكون ذلك الشىء شيئًا ، وقال الجاحظ الشىء هو المعلوم اى مايعلم ويضبر عنه سواء كان موجوداً سواء كان موجوداً اومعدومًا ممكنًا اومعدومًا ممتنعًا وقال ابوالعباس معناه القديم ويستعمل فى الحادث بطريق المجاز قال اجهمية هوالحادث وقال الهشام هوالجسم (فانقيل) لانسلم ان الشىء هو الموجود والا لكان حكم الوجود والشيئية واحداً وليس كذلك لان الماهية توصف باالامكان والامتناع والوجود باالقياس الى الوجود ولاتوصف بهٰذه الاوصاف باالقياس الى الشيئية فيعلم ان الشىء لايكون هو الموجود (قلنا) هٰذا انما كان وارداً لو كان المراد من كون الشىء هو الموجود الترادف وليس كذلك بل بينهما اتحاد فى الصدق وانما لم يكن بينهما الترادف لان الموجود مشتق والشىء جامد ولاشك ان المشتق لايرادف الجامد .

قوله ﴿والثبوت والتحقق﴾ (فانقيل) لانسلم الترادف بين هٰذه الامور الاربعة لان الثبوت اعم من الوجود والكون والتحقق وذلک لان الثبوت شامل للمكنات المعدومة لان المعدوم الممكن يكون ثابتًاواشار الى جواب هٰذا الاعتراض عصام الدين بان هٰذا انما كان وارداً لوكان المراد الترادف بين هٰذه الالفاظ عند الكل وليس كذلک بل الترادف بين هٰذه الالفاظ انماهو عند الاشاعرة واما عند المعتزلة فاالثبوت اعم من الكون والوجود والتحقق (فانقيل) ان الشارح قال باالترادف بين الكون والثبوت والتحقق والوجود ولِم لم يقل باالترادف بين مشتقات هٰذه المبادى واجاب عنه عصام الدين بان الوجه لذلک هوان المشتق من الكون والثبوت والتحقق هواسم الفاعل واما المشتق من الوجود فهو اسم المفعول اى الموجود ولاترادف بين اسم الفاعل واسم المفعول فلذا لم يقل الشارح باالترادف بين المشتقات فاالمانع عن الترادف بين المشتقات هو اشتقاق اسم المفعول من الوجود واسم الفاعل من البواقى واعتراض عصام الدين على الترادف بين الثبوت والكون والوجود والتحقق بوجهين الاول ان الكون كما يستعمل تامة فكذلک يستعمل ناقصة فمعناه الوجود فى نفسه اذاكان تامة ومعناه الوجود لغيره اذا كان ناقصة ومعنى الوجود والثبوت والتحقق فهو الوجود فى نفسه فكان الكون اعم من البواقى ولاشک انه لاترادف بين العام والخاص والثانى ان اشتقاق اسم المفعول من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من الكون والثبوت والتحقق يمنع الترادف بين هٰذه المبادى لان اتحاد المأخذين فى المفهوم يقتضى اتحاد المشتقين فى الهيئة وذكر الكفوى وجهًا ثالثًا للاعتراض وهوان التحقق من المزيد والوجود والكون والثبوت من الجرد ولاشک ان تغاير البابين يدل على تغاير المفهومين فاذا وجدت المغايرة بحسب الباب لايكون بين هٰذه الالفاظ ترادف وذكر الكفوى جوابًا ايضًا عن هٰذا الوجه الثالث وهو انا لانسلم ان تغاير البابين يدل على تغاير المفهومين فلايوجب التغاير باعتبار الزيادة والتجرد منع الترادف بين هٰذه المبادى واما الجواب عن الوجهين الذين ذكرهما عصام الذين فلم يذكره احد على ماتصفحتاسفار القوم ولكن ظهر لهٰذا العبد الضعيف الجواب عن هٰذين الوجهين فان كان صوابًا فمن الله وان كان خطاء فمن غلبة الوهم فاقول وباالله التوفيق ان الجواب عن الوجه الاول ان هٰذا انماكان وارداً لوكان المراد من الكون مطلق الكون اى سواء كان تامة اوناقصةً ولى كذلک بل المراد من الكون هو مايكون تامةً ولاشک انه بمعنى الوجود فى نفسه فقط

كاالوجود والثبوت والتحقق فلايكون اعم منها حتى ينتفى الترادف بينها والجواب عن الوجه الثانى هوان تغاير بين صيغ المشتقات انما يمنع الترادف بين المبادى اذا لم يكن احد المشتقين بمعنى المشتق الآخر بمعنى الآخر ههُنا احد المشتقين وهو الموجود بمعنى اسم الفاعل اى ذات من له وجود فيكون معناه من معنى الكائن .

قوله ﴿معناه بدهى التصور﴾ فيه رد صراحةً على المذهبين واشارة على مذهب ثالثٍ واختيار لمذهب رابع وتفصيل ذلك هوانه ذهب البعض ان معنى هٰذه الالفاظ الاربعة نظرى ممكن االتصور وذهب البعض الآخر ان معناها نظرى ولكن ممتنع التصور فاالشارح رد على هٰذين المذهبين بذلك القول صراحةً وذهب الامام الرازى ان معنى هٰذه الالفاظ بدهى ولكن بداهة نظرية يحتاج الى الدليل ورد الشارح على هٰذا المذهب اشارة حيث لم يستدل على دعوى بداهة التصور واقتصر على الدعوى فقط كما يفعل ذلك فى البدهيات فيعلم ان هٰذه البداهة بدهية عند الشارح فاالمذهب المختار هو ان معنى هٰذه الالفاظ الاربعة بدهى وبداهتة ايضًا بدهية غير محتاجة الى اقامة الدليل عليها واستدل الامام الرازى على كون معنى الوجود بدهيًا بوجوده عديدة الاول ان الوجود والعدم لايجتمعان قضية والتصديق عليها بدهى وذلك التصديق البدهى مسبوق بتصوّر الاطراف ولاشك ان السابق على البدهى يكون اولى باالبداهية فيكون الوجود والعدم بدهيان والثانى ان الوجود بسيط لاجزء له ومالايكون له جزء لايكون محدوداً باالحد ومالايكون محدوداً يكون بدهيًا وانما لم يكن للوجود جزء لانه لو كان للوجود جزء فلايخلو ذلك الجزء اما ان يكون موجوداً اويكون معدومًا فعلى الاول يلزم ان يكون الشىء جزءً لنفسه وعلى الثانى يلزم ان يكون نقيض الشىء جزءً لذلك الشىء والثالث ان الوجود جزء من وجودى ومن وجودك لان المطلق يكون جزءً من المقيد ولاشك ان الوجود مطلق وان وجودك ووجودى مقيد باالاضافة الى المتكلم اوالمخاطب ولاشك ان هٰذين المقيدين بدهيان فيكون الوجود المطلق ايضًا بدهيًا ولكن الحق هو المذهب الرابع الذى اختاره الشاره من ان معنى الوجود بدهى وكذا بداهته بدهية وصرح على حقانية هٰذا المذهب فى شرح المقاصد حيث قال والحق ان تصور الوجود بدهى وان هٰذا الحكم ايضًا بدهى يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حيث ذهب الجمهور انه لاشىء اعرف من الوجود .

قوله ﴿فانقيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء﴾ (فانقيل) ان معنى الفاء هوان هٰذا الاعتراض تفريع على ماسبق وايراد الفاء الواحدة كافية لذلک فيكون ذكر احد الفائين لغواً (قلنا) لانسلم اللغو لان الفاء الاولى للتفريع واماالفاء الثانية فهى تاكيد الفاء الاولى ولاشک ان التاكيد لايعد لغواً واستدراكًا ، اونقول فى الجواب ان هٰذا انما كان وارداً لو كان كل واحدة من الفائين للتفريع وليس كذلک بل الفاء الاولى للاشعار والاعلان بان هٰذا الاعتراض ناشٍ عماقيله والفاء الثانية للتفريع بان هذا السؤال متفرع على امور مخصوصة ثلا ثة ثم ان فى منشأ هٰذا السؤال احتمالات سبعة بحسب العقل والمتحقق هو الاحتمال الواحد فالاحتمالات الثلا ثة احادية الاول ان يكون المنشأ تعريف الحقيقة بانه مابه الشىء هوهو والثانى ان يكون المنشأ ان الشىء بمعنى الموجود كما هو مذهب الاشاعرة والثالث ان الثبوت والكون الوجود والتحقق الفاظ مترادفة والاحتمالات الثلا ثة الأُخرى ثنائية الاول تعريف الحقيقة بماذكر وكون الشىء بمعنى الموجود والثانى تعريف الحقيقة بماذكر وجعل الثبوت والكون الوجود الفاظًا متردفة والثالث كون الشىء بمعنى الموجود وكون الثبوت والوجود والكون والتحقق الفاظًا مترادفةً والواحد من الاحتمالات السبعة ثلا ثية وهو تعريف الحقيقة بما ذكر وكون الشىء بمعنى الموجود وكون الثبوت والوجود والكون والتحقق الفاظًا مترادفةً والمتحقق هو هذا الاحتمالات فالمنشأ للسؤال المذكور هو مجموع هٰذه الامور الثلا ثة واستدل العلامة الخيالى على ان المنشأ مجموع لامور الثلا ثة لانه اذا فقد الواحد من الامور الثلا ثة وان كان الامران الاخران موجودين لايرد سؤال اللغوية فيعلم ان الاحتمالات ثنائية لاتكون منشأ السؤال المذكور ويعلم من ذلک ان عند وجود الامر الواحد من الامور الثلا ثة المذكورة وانتفاء الامرين الآخرين لايرد السؤال بالطريق الاولى فلاتكون الاحتمالات الأُحادية منشأ السؤال المذكور ايضًا واما عدم ورود السؤال المذكور عند انتفاء الامر الواحد وان وجد الامران الآخران فهو انه لالغوية فى قولنا عوارض الموجودات موجودة فانه وجد فيه الامران الآخران اى كون الشىء بمعنى الموجود وكون الثبوت مرادف الوجود ولكن انعدم اللغوية وذلک لان الواجب هوان الشىء اذا كان موجوداً وجب ان تكون حقيقة ايضًا موجودةً ولايجب ان يكون عارضه ايضًا موجوداً لان المعتبر فى وجود الشىء هو وجود حقيقة لاوجود عارضه فيجوزان يكون الشىء موجوداً ولايكون حقيقة موجوةً وكذا لا اللغوية فى قولنا حقائق

المعدومات موجودة فان فيه انتفاء الامر الثاني وهوان يكون الشيء بمعنى الموجود وان كان الامران الآخران موجودين فانه لم يؤخذ الشيء بمعنى الموجود بل بمعنى مايعلم ويخبر عنه سواء كان موجوداً اومعدومًا فاذا وضع المعدومات مكان الاشياء ولم يلزم اللغوية لان ماهيات العدومات لايلزم ان تكون موجودةً بل يجوز ان تكون موجودة في ضمن الافراد الموجودة اولاتكون موجودة في ضمن الافراد الموجودة لعدم وجود الفرد لها وكذا لالغوية في مثل قولنا حقائق الاشياء متصورة فان المنتفي هٰهُنا هو الامر الثالث وهو كون الثبوت مرادف الوجود والامران الآخران موجودان فانه وضع التصرر مكان الثبوت وانما لم يوجد فيه اللغوية لانه لايجب لزوم التصور مع حقائق الموجودات لجواز ان يكون حقيقة الموجود غير متصورة لان حقيقة الموجود الثالث لها الوجود في الخارج ولايلزم من وجود الشيء في الخارج ان يكون متصوراً وموجوداً في الذهن لانه لاتلازم بين الوجود الخارجي والوجود الذهني واما عند اجتماع الامور الثلاثة فلا محالة يلزم اللغو لان حقيقة الشيء باالمعنى المذكور وهومابه الشيء هوهو عين ذلك الشيء فاذا كان الشيء موجوداً لابد ان يكون حقيقة ذلك الشيء ايضًا موجودةً لان حكم احد العينين يكون حكمًا للعين الآخر فيكون مفاد عقد الحمل مستفاداً من عقد الوضع لان مفاد عقد الحمل هووجود الحقائق ولاشك ان وجود الحقائق مستفادة من عقد الوضع لاضافة الحقائق الى الاشياء التي بمعنى الموجودات (فانقيل) لانسلم تفريع هٰذا الاعتراض على كون الحقيقة بمابه الشيء هوهو لان الحقيقة بهٰذا المعنى كلي طبعي ولاشك ان وجود الكلي الطبعي معركة بين العقلاء فلايكون الحكم باالوجود على حقائق الاشياء لغواً واجاب عنه عصام الدين بان هٰذا انما كان وارداً لوكان المراد وجود الحقيقه بوجود الافراد حقيقةً فان الاختلاف بين العقلاء انماهو في وجود الكلي الطبعي بوجود الافراد حقيقة وليس كذلك بل المراد بوجود الحقيقة هو الاعم من ان يكون بوجود الافراد بطريق الحقيقة كماهو مذهب القائلين بوجود الكلي الطبعي في الخارج اويكون وجود الحقيقة بوجود لافراد بطريق المجاز كماهو مذهب المنكرين لوجود الكلي الطبعي في الخارج ولاشك ان مطلق الوجود ليس معركة للعقلاء بل هو اتفاقي عند العقلاء والخلاف فيه ثابت لسوفسطائية فقط (فانقيل) اذا لم يكن هٰذا الاعتراض المذكور في عبارة الشارح تفريعًا على المعنى الاول للحقيقة اى ماه الشيء هوهو فعلى اى معنًى هو تفريع فاجاب ذلك المعترض

بـان تفريعه انماهو على المعنى الثانى للحقيقة وهوان الحقيقة عبارة عمابه الشيء هوهو باعتبار الـوجـود فـانـه اذا اعتبـر الـوجـود فـي معنى الحقيقة يكون الحكم على الحقائق باالوجود لغواً وبـجـواب عـصام الدين اندفع اعتراض آخر كان يرد ههُنا وهوان الاختلاف في وجود الحقيقة بـمـابـه الشـيء هـوهولكونه كليًا طبعيًا كماهو ثابت لسوفسطائية فكذلک ثابت لغير هم ايضًا فـاختـصـاص الخلاف باالسوفسطائية لاوجه له ووجه الاندفاع هوان هذا انماكان وارداً لوكان الـمـراد من وجود الحقيقة وجود الحقيقة بطريق الحقيقة بوجود الافراد وليس كذلک بل من وجـود الـحـقـيـقة بـوجـود الافـراد اعـم مـن ان يكون بطريق الحقيقة اوبطريق المجاز (فانقيل) لانسـلـم لـزوم الـلغوية لانه يكفي لكون الحكم مفيداً ان يكون رداً على المنكر لذلک الحكم ولاشک ان الـرد عـلـى الـسـوفـسـطـائية يـحـصـل (قلنا) هذا الحكم بدون توجيه الشارح كما لايكون مفيداً فكذلک لايكون قابلاً للرد على السوفسطائية لكونه غير قابل لوجود الاختلاف فيـه مـن هـانـب الـسـوفـسـطـائية فـاذا لـم يكن قابلاً لخلاف السوفسطائية فلايكون فيه الخلاف الـمذكور واذا لم يوجد فيه الخلاف المذكور لايوجد فيه فائدة الرد على منكر الحكم لان الرد عـلـى المنكر مسبوق فوجود الانكار والخلاف ووجود الانكار والخلاف مسبوق بكون ذلک الـحـكـم قـابلاً للخلاف فكما لابد من توجيه الشارح لان يكون مفيداً فكذلک لابد من توجيه الشـارح لان يـكـون قـابلاً لـلـخـلاف مـن جـانـب سـوفـسـطـائية واجاب عصام الدين عن اصل الاعتـراض الـذى زكره الشارح بجواب آخر وهوان قولنا الامور الثابتة ثابتة انما يصير لغواً اذا كـان هـٰذا الـكـلام مـن اعتـقـد اتـصاف الافراد باالامور الثابتة واما من لم يعتقد اتصاف الافراد بـاالامور الثابتة وجوز انتفاء وصف الموضوع عن الافراد فلايكون لغواً (فانقيل) انه اذا عبر عن الشـيء بـمـفهوم فهو يقتضى اتصاف ذلک الشيء بذلک المفهوم ووجود ذلک الشيء فاذا كـان التـعبيـر عـن الشيء باالمفهوم مسلمًا يكون وجوده واتصافه بذلک المفهوم ايضًا مسلمًا فـلامـحـالة يلزم اللغو ، اجاب عنه عصام الدين بانالانسلم ان المعتبر عن الشيء بمفهوم يقتضى وجـود ذلک الشيء واتصافه بذلک المفهوم والالم يتصور الكذب فى الحكم بانتفاء الموضوع مـع ان الحكم قد يكون كاذبًا لاجل انتفاء الموضوع مثل ان يقال زيد قائم حين عدم وجود زيد فـى الـخـارج فيـعـلـم مـن ذلک ان التـعبيـر عـن الشيء بمفهوم لايقتضى وجود ذلک الشيء واتـصـافه بذلک المفهوم وذكر عصام الدين جوابًا آخر عن اصل الاعتراض الذى ذكره الشارح

وهو ان المراد من الثبوت فی عقد الوضع هو الثبوت النفس الامری و المراد من الثبوت فی عقد الحمل هو الثبوت الغیر التابع للاعتقاد فیکون المعنی الامور الثابتة فی نفس الامر ثابتة غیر تابع للاعتقاد فلا یوجد الاتحاد بین الموضوع و المحمول ورد علی هٰذا الجواب الثانی الکفوی بقوله وانت خبیر بان هٰذا التوجیه یحمل الکلام علی الرد علی العندیة فقط مع ان المقصود هو الرد علی جمیع الفرق السوفسطائیة من العنادیة و العندیة و اللا ادریة انتهی کلامه مع زیادةٍ .

قوله ﴿ قلنا ان المراد به ان مانعتقده ﴾ هٰذا جواب عن ذلک الاعتراض وحاصلة ان اللغویة فی القول المذکور انماکان لازمًا لوکان الموضوع و المحمول مأخوذین متحدی ظرف بان یکونان مأخوذین بحسب نفس الامر فیکون المعنی حینئذٍ الامور الثابتة فی نفس الامر ثابتة فی نفس الامر اویکونان مأخوذین بحسب الاعتقاد فیکون المعنی حینئذٍ هٰکذا الامور الثابتة فی الاعتقاد ثابتة فی الاعتقاد ولیس کذلک بل الموضوع و المحمول مختلفی الظرف بان الموضوع مأخوذ بحسب الاعتقاد و المحمول مأخوذ بحسب نفس الامر فیکون المعنی ان الامور التی هی ثابتة فی الاعتقاد بان نعتقد ثبوتها فی نفس الامر فکذلک هی ثابتة فی نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا ولیس ان الاعتقاد باالثبوت مخالف عن نفس الامر بان یکون فی اعتقادنا الثبوت ولایوجد الثبوت لها فی نفس الامر کمافی الجهل المرکب وذکر عصام الدین جوابًا آخر عن اصل الاعتراض وهو ان الموضوع مأخوذ بحسب الاعتقاد ببادی نظر و المحمول مأخوذ بحسب نفس الامر فیکون بمعنی ان الامور الثابتة فی اعتقادنا فی بادی النظر ثابتة فی نفس الامر ایضًا فلایلزم اللغو و الاستدراک و الفرق بین هٰذا الجواب وبین جواب الشارح هو ان الاعتقاد فی جواب الشارح مطلق عن التقید ببادی النظر وفی جواب عصام الدین مقید بقید بادی الرأی ولکن قال الکفوی ان جواب عصام عن ذلک الاعتراض قسم من الاقسام الثلا ثة لجواب الشارح واحتمال من الاحتمالات الثلا ثة فی جواب الشارح فان فی جواب الشارح احتمالات ثلا ثة الاول ان یکون المراد من الاعتقاد الاعتقاد بحسب بادی النظر و الثانی ان یکون المراد من الاعتقاد هو الاعتقاد بحسب دقیق النظر لابحسب بادی الرأی و الثالث ان یکون المراد من الاعتقاد هو الاعتقاد بحسب بادی الرأی وبحسب دقیق النظر جمیعًا ولاشک ان جواب عصام الدین الاحتمال الاول فی جواب الشارح .

قوله ﴿ونسمیه باالاسماء من الانسان و الفرس ﴾(فانقیل) ذکر هٰذا القول فی جواب

الشارح لافائدة فيه لان الجواب عن الاعتراض يتم بدونه فيكون ذكر هٰذا مستدراكًا لعدم المدخل له فى الجواب ، اجاب عن هٰذا عصام الدين بماحاصلة انا لانسلم استدرک هٰذا القول فان هٰذا القول جواب آخر عن السؤال الذى ذكره الشارح ، وحاصل هٰذا الجواب ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة اجمال أحكام مفصلة وهى ان الانسان موجود وان الفرس موجود وان السماء موجود وان الارض موجودة ولاشک ان هٰذه الاحكام المفصلة مفيدة وكذا وجدت الفائدة فى هٰذه القضية ايضًا اما وجود الفائدة فى الاحكام المفصلة فظاهر واما الفائدة فى هٰذه المجمل فهى اكتساب هٰذه الاحكام المفصلة من هٰذا المجمل وقال الكفوى ان تقرير جواب عصام الدين انما يكون بذلک الطريق اذا بنى كلامه على نسخة ولاخفاء فى افادة المفصلات المكتسبة بهٰذا المجمل انتهى واما تقرير الجواب على نسخة ولاخفاء افادة المفصلات المكنية بهٰذا المجمل تبديل لفظ المكتسبة بلفظ المكنية فهٰكذا ان الاعتراض المذكور فى كلام الشارح انماكان وارداً لوكان المحكوم عليه فى هٰذا القول هو حقائق الاشياء وليس كذلک بل المحكوم عليه فى هٰذا القول الامور المفصلة من الانسان والفرس والسماء والارض فالحكم باالثبوت انماهو على هٰذه الامور المفصلة ولاشک ان الحكم بالثبوت على هٰذه الامور المفصلة لايكون لغواً ومستدركًا لانه لايستفاد حينئذٍ من عقد الوضع مايستفاد من عقد الحمل واما قوله حقائق الاشياء فكناية عن الامور المفصلة فلايكون هو محكومًا عليه فى الحقيقة ويرد على جواب الشارح عن الاعتراض المذكور بان اللغوية موجودة بعد اخذ الموضوع بحسب الاعتقاد واخذ المحمول بحسب نفس الامر لان الاعتقاد علم مطابق لمافى نفس الامر فيعلم من عقد الوضع ثبوت حقائق الاشياء فى نفس الامر فيكون الحكم عليها باالثبوت فى نفس الامر يكون لغواً لافائدة فيه (قلنا) لانسلم ان الاعتقاد هو العلم المطابق لمافى نفس الامر بل هو العلم الجازم مطلقًا سواء كان مطابقًا لمافى نفس الامر اولايكون مطابقًا لمافى نفس الامر فاذا كان المراد من الاعتقاد هو هٰذا العلم الاعم من المطابق وغير المطابق فلايستفاد من الموضوع مايكون مستفاداً من المحمول فلايلزم اللغوية بعد اخذ الموضوع بحسب الاعتقاد واخذ المحمول بحسب نفس الامر .

قوله ﴿كمايقال واجب الوجود موجود﴾ هٰذا دليل على صحةً التأويل المذكور فى الجواب على نمط القياس الاستثنائى الرفعلى تقريره هٰكذا لولم يصح التأويل المذكور يلزم

خرق الاجماع لكن التالی باطل فاالمقدم مثله اما بطلان التالی فظاهر واماالملازمة فلان الاجماع منعقد علی صحة قولنا واجب الوجود موجود مع ان معنی واجب الوجود هوان وجوده ضروريًا فيستفاد من عقد الوضع ما يستفاد من عقد الحمل وهو ثبوت الوجود للواجب فلايصح الاباالتأويل المذكور بان يؤخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والمحمول بحسب نفس الامر فلولم يكن التأويل المذكور صحيحًا لزم ان لايصح هٰذا القول ويلزم كونه لغواً فيلزم خرق الاجماع لان الاجماع منعقد علی صحة هٰذا القول وكونه مفيداً ويحتمل ان يكون هٰذا نقضًا اجماليًا علی الاعتراض المذكور فحاصلة ان ماذكرت فی الاعتراض لوكان للزوم اللغوية فی حقائق الاشياء ثابتة صحيحًا يلزم اللغواية فی قولنا واجب الوجود موجود مع ان هٰذا القول وقع الاجماع علی صحة فيعلم ان ماذكره في الاعتراض لايكون صحيحًا .

قوله ﴿ وهٰذا كلام مفيد ربما يحتاج الی البيان ﴾ قال عصام فی توجيه عبارة الشارح ان المراد من البيان الدليل وكلمة رب يمكن ان تكون للتقليل ويمكن ان تكون للتكثير فيكون قوله ربما يحتاج الی البيان شاهداً ودليلاً علی قوله وهٰذا كلام مفيد لانه لاشاهد اقوی علی كون الشیء مفيداً من احتياج ذلک الشیء الی الدليل (فانقيل) لماكان المراد من قوله البيان هو الدليل فيلزم التناقض بين كلامی المصنف لانه قال فيما سبق ناسب تصدير الكتاب باالتنبيه علی وجود مانشاهد ـ الخ ـ فيعلم من ذلک الكلام ان قوله حقائق الاشياء ثابتة بدهی ويعلم من هٰذا المقام اذا أريد من البيان الدليل ان قوله حقائق الاشياء ثابتة محتاج الی الدليل ولاشک مايكون محتاجًا الی الدليل لايكون الانظريًا والجواب من هٰذا الاعتراض يعلم من كلام عصام الدين وهوان المراد ان العقد الذی يؤخذ فيه الموضوع بحسب الاعتقاد والمحمول بحسب نفس الامر ويكون فی الموضوع والمحمول تكراراً بحسب العبارة ربما يحتاج الی الدليل لانه يحتاج الی الدليل فی جميع المراد لان البعض من المراد كاالمادة المذكورة فی عبارة المصنف لايكون فيه احتياج الی الدليل لكونه من البدهيات فلايلزم التناقض بين كلامی المصنف ، اونقول فی الجواب ان هٰذا انماكان وارداً لوكان مراد عصام الدين من الدليل معناه الحقيقی وليس كذلک بل مراده من الدليل هو التنبيه بصورة الدليل ولاشک ان وجود التنبيه علی شیء لاينافی بداهة ذلک الشیء ولايجعل ذلک الشیء نظريًا (فانقيل) لماكان المراد من البيان الدليل فلايصح قوله ولامثل نا ابونجم وشعری شعری فانه كما ان حقائق الاشياء ثابتة

يحتاج الى الدليل فكذلك شعرى شعرى محتاج الى الدليل لان معناه شعرى هوشعرى الموصوف باالبلاغة فان دعوى الاتصاف باالبلاغة يحتاج الى الدليل لجواز ان يكون كاذبًا فى دعوى الاتصاف باالبلاغة فاذا كل واحد من هٰذين المثالين محتاج الى الدليل فلايصح ان حقائق الاشياء ليس مثل قولنا انا ابونجم وشعرى شعرى ، واجاب عصام الدين عن هٰذا بان نفى المماثلة بين قوله حقائق الاشياء ثابتة وبين قوله شعرى شعرى ليس فى جميع الامور حتى يكون ذلك منقوضًا بوجود المماثلة بينهما فى استدعاء الدليل بل المراد من نفى المماثلة بين هٰذين القولين انماهو نفى المماثلة فى التوجيه بان قوله حقائق الاشياء ثابتة ليس موجهًا باالتوجيه الذى وجه بذلك التوجيه قوله شعرى شعرى لانهم ذكروا توجهين لصحة شعرى شعرى الاول شعرى الآن كشعرى فيما مضى والثانى شعرى هو شعرى المعروف باالبلاغة فان وجه قوله حقائق الاشياء ثابتة باالتوجيه الاول يكون المعنى هٰكذا حقائق الاشياء موجودة فى الحال كما كانت موجودة فيما مضى وعلى هٰذا التوجيه لايحصل الرد على السوفسطائية بل هو رد على من ينفى بقاء الاعراض زمانين وعلى من ينفى وجود الجواهر زمانين وليس هٰذا مذهب السوفسطائية حتى يحصل الرد عليهم بل هو مذهبهم هو نفى مطلق الوجود عن الجواهر والاعراض وان وجه قوله حقائق الاشياء ثابتة باالتوجيه الثانى كان المعنى هٰكذا حقائق الاشياء ثابتة المشهورة الثبوت ولاشك انه لايحصل حينئذٍ الرد على السوفسطائية وذلك لان انكار السوفسطائية انماهو عن نفس ثبوت حقائق الاشياء لاعن شهرة الثبوت فانه هلزم على هٰذا ان نفس الثبوت الحقائق الاشياء مسلم ولكن شهرة الثبوت عندهم غير مسلم مع ان الامر ليس كذلك لانه كما ان شهرة الثبوت عندهم غير مسلم فكذلك نفس الثبوت ايضًا غير مسلم عندهم وقال الخيالى فى توجيه عبارة الشارح بان المراد من البيان هوبيان المعنى وليس المراد من البيان الدليل فاللام فى قوله البيان اماعوض عن المضاف اليه وهو لفظ المعنى فكان فى الاصل بيان المعنى ثم حذف المضاف اليه وعوض عنه اللام اوللعهد والمعهود به بيان المعنى وفسر الخيالى البيان ببيان المعنى لاجل دفع الاعتراض الوارد على الشارح وهوان البيان قد يكون بمعنى الدليل ويكون المراد من البيان هٰهُنا الدليل فعلى هٰذا يلزم التدافع بين كلامى الشارح لان المعلوم من هٰذا الكلام ان قولنا حقائق الاشياء نظرى لانه محتاج الى الدليل والمحتاج الى الدليل لايكون الانظريًا ويعلم من كلامه فى التمهيد حيث قال ناسب تصدير

الكتاب بالتنبيه على وجود مانشاهد الى آخره ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة بدهى لان التنبيه لايكون الاعلى البدهى ، فاجاب الخيالى عن ذلك الاعتراض بان المراد من البيان ليس الدليل بل المراد من البيان هو بيان معناه فلايعلم من هٰذا الكلام ان هٰذا القول نظرى حتى يكون هٰذا الكلام من الشارح مدافعًا ومناقضًا مع قوله المذكور فى التمهيد ثم ان كلمة رب فى قوله ربما يحتاج الى البيان للتقليل عند الخيالى فيكون المغنى ان الاحتياج الى بيان المعنى فى قوله حقائق الاشياء موجودة قليل وتلك القلة لاجل قلة المحتاجين واماقوله شعرى شعرى فالاحتياج فيه الى بيان المعنى كثير لاقليل وتلك الكثرة انماهى لاجل كثرة المحتاجين الى بيان معناه ووجه القلة فى الاول هوان التاويل فى قولنا حقائق الاشياء ثابتة انماهو باخذ الموضوع بحسب الاعتقادواخذالمحمول بحسب نفس الامر ولاشك ان اخذ الموضوع بحسب الاعتقاد انماهو مذهب الشيخ لانه اعتبر اتصاف الافراد باالوصف العنوانى للموضوع باالفعل ولكن مطلقًا اى سواء كان فى نفس الامراوفى الاعتقاد ومذهبه مشهور لان العرف واللغة يوافقانه لانه اذا قيل كل كاتب كذا يفهم منه بحسب العرف وكذا بحسب اللغة ان ماهو موصوف باالكتابة باالفعل محكوم عليه باالحكم الفلان واماعنه الفارابى فاالمعتبر اتصاف الافراد باالوصف العنوانى للموضوع باالامكان لا باالفعل فلايوافقه اللغة ولاالعرف فلايكون مذهبه مشهوراًواخذالمحمول بحسب نفس الامر فانما هو مذهب سيدالسند فان مفاد القضية الحملية عنده هو ثبوت المحمول للموضوع فى نفس الامر ولاشك ان مذهب سيد السند ايضًا مشهور فاالتأويل فى حقائق الاشياء لما كان مبنيًا على المشهور فيفهم اكثر من سمعه هٰذا المعنى منه ولايكون لهم الاحتياج الى ان بين لهم معنى هٰذا الكام وانما الاحتياج الى بيان معناه باالنسبة الى الاذهان القاصرة فاذا كان كذلك فثبت ان الحتياج الى بيان المعنى فى هٰذا القول قليل لاجل قلة المحتاجين وهم اصحاب الاذهان القاصرة ووجه الكثرة فى الثانى اى قوله وشعرى شعرى هوان التأويل فيه مجازى وليس مبنيًا على المشهور فلايفهم هٰذا المعنى اكثرمن سمعه فيحتاج الاكثر الى بيان معناه .

قوله ﴿ليس مثل قولك الثابت الثابت﴾ اى هٰذا لايكون مفيداً وانما لم يكن مفيداً لاجل ان السائل والمعترض اخذ الموضوع والمحمول كليهما بحسب نفس الامر .

قوله ﴿ولامثل قولنا انا ابونجم وشعرى شعرى﴾ فانه كثيراً ما يحتاج الى البيان

الماذكرنا ان تأويله مجازی غیر مبنی علی المشهور فیکون الاحتیاج الی بیان معناه کثیراً لاجل کثرة المحتاجین (فانقیل) ههُنا اقوال اربعة الاول قوله هٰذا کلام مفید والثانی قوله ربما یحتاج الی البیان والثالث قوله لیس مثل قولک الثبات الثابت والرابع قوله ولامثل قولنا انا ابو النجم وشعری شعری فالقولین الآخرین اما ان یکونا مقابلین للقول الاول اویکون مقابلتین للقول الثانی اویکون الثالث مقابلاً للثانی ویکون الرابع مقابلاً لالول والکل باطل اماالاحتمال الاول فلان مقابلة القول الثالث صحیح ولکن لایصح مقابلة القول الرابع لانه یکون المعنی هٰکذا ان قوله حقائق الاشیاء ثابتة کلام مفید ولیس هو مثل قولک الثابت ثابت فانه غیر مفید ولاشک انه صحیح لان السائل اخذ الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر کلیهما وکذا لیس هٰذا القول مثل قولنا انا ابو النجم وشعری شعری لان ذلک القول مفید وقولنا انا ابو النجم وشعری شعری غیر مفید ولاشک ان هٰذا باطل لان هٰذا القول ایضًا مفید واماالاحتمال الثانی فلانه یصح حینئذٍ مقابلة القول الرابع ولایصح مقابلة القول الثالث وذلک لان المعنی حینئذٍ هٰکذا ان قوله حقائق الاشیاء ثابتة قلیل الاحتیاج الی بیان المعنی وان قولک الثابت ثابت کثیر الاحتیاج الی البیان ولاشک انه باطل لانه غیر مفید لان السائل اخذ الموضوع والمحمول کلیهما بحسب نفس الامروعلی تقدیر الاحتیاج الی البیان سواء کان قلة الاحتیاج او کثرة الاحتیاج یلزم ان یکون مفیداً لان الاحتیاج الی البیان شاهد علی کونه مفیداً وان قوله حقائق الاشیاء ثابتة لیس مثل قولنا انا ابو النجم وشعری شعری فانه کثیر الاحتیاج الی البیان ولاشک انه صحیح لان تأویله مجازی غیر مبنی علی المشهور واماالثالث فلایصح مقابلة کل واحد من الثالث والرابع لانه علی هٰذا التقدیر یکون المعنی ان حقائق الاشیاء قلیل الاحتیاج الی البیان واماقولک الثابت ثابت کثیر الاحتیاج الی البیان وان حقائق الاشیاء ثابتة کلام مفید وان انا ابو النجم وشعری غیر مفید مع ان الثابت ثابت لایکون فیه الاحتیاج الی البیان اصلاً لکونه لغواً وان اناابو النجم وشعری شعری مفید اجاب عنه العلامة الخیالی بقوله هٰذا ناظر الی قوله وهٰذا کلام مفید۔ الخ۔ حاصل جوابه انا نختار احتمالاً آخر مغایراً عن الاحتمالات الثلاثة المذکورة فی الاعتراض وهوان القول الثالث مقابل للقول الاول وان القول الرابع مقابل للقول الثانی فیکون المعنی ان حقائق الاشیاء ثابتة کلام مفید لیس مثل قولک الثابت ثابت فانه غیر مفید لاخذ کل واحد من الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر وان حقائق الاشیاء ثابتة قلما

يحتاج الى البيان ليس مثل قولنا انابوالنجم وشعرى فانه كثيرا ما يحتاج الى البيان اويقال فى تقرير الاعتراض الذى اجاب عنه العلامة الخيالى باالقول المذكور هٰكذا انه ماالوجه للشارح حيث اضاف القول الاول من القولين الآخرين الى السائل حيث قال مثل قولك الثابت ثابت واضاف القول الثانى من هٰذين القولين الى نفسه حيث قال ولامثل قولنا انابوالنجم وشعرى شعرى لم لم يضف هٰذين القولين الى السائل اوالى نفسه ولم لم يختار العكس بان اضاف القول الاول الى نفسه واضاف القول الثانى الى السائل اواضاف كل واحد من القولين الى نفسه اواضاف كل واحد من هٰذين القولين الى السائل وحاصل جوابه ان الثابت ثابت غير مفيد وعدم افادته انماهى عند المعترض لانه يأخذه متحد الموضوع والمحمول اى يأخذ الموضوع والمحمول كليهما بحسب نفس الامر فلابد من ان يكون مضافًا الى المعترض السائل واما عند غير المعترض فمفيد كما ان حقائق الاشياء ثابتة مفيد لان غير المعترض يعمل على مذهب الشيخ فى اخذ الموضوع ويعمل على مذهب سيد السند فى اخذ المحمول فيأخذ الموضوع بحسب الاعتقاد ويأخذ المحمول بحسب نفس الامر ولاشك ان عند هٰذا الاخذ يصير الثابت ثابت مفيداً كما ان حقائق الاشياء ثابتة مفيد وانما اضاف القول الثانى الى نفسه لانه مفيد ونحن قائلون بافادته وصحته اوتقرير الاعتراض المذكور هٰكذا ان هٰهُناثلا ثة اقوال الاول الثابت ثابت والثانى انا ابوالنجم والثالث شعرى شعرى فينبغى للشارح ان يذكر هٰذه الاقوال الثلا ثة فى قول واحد بان يقول ليس مثل قولك الثابت ثابت انا ابوالنجم وشعرى شعرى اوان يذكركل واحد من هٰذه الثلا ثة فى قول مستقل بان يقول ليس مثل قولك الثابت ثابت ولامثل قولنا انا ابوالنجم ولامثل قوله شعرى شعرى فماالوجه للشارح حيث ذكر الاول فى قول مستقل وذكر الآخرين فى قول واحد وحاصل جوابه انه انما اورد الاول فى قول مستقل لانه له مقابل علىٰحدة عن مقابل الآخرين واورد الآخرين فى قول واحدٍ لان لهما مقابل واحد (فانقيل) ان التمثيل انمايتم بقوله شعرى شعرى فايراد قوله انا ابوالنجم مستدرك بلافائدة (قلنا) لانسلم ان ايراد قوله انا ابوالنجم مستدرك بل لا استدراک لان هٰذا ايضًا مثال كما ان شعرى شعرى مثال فيكون المعنى ان حقائق الاشياء ليس مثل قولنا انا ابوالنجم وذلک لان كل واحد من حقائق الاشياء ثابتة ومن انا ابوالنجم محتاج الى التأويل لئلا يلزم اللغو ولكن فرق بين التأويلين فان التأويل فى حقائق الاشياء ثابتة يكون هٰكذا ان مسمى بحقائق الاشياء

ثابتة والتأويل فی انا ابوالنجم هٰکذا انا مسمی بابی النجم فالتأويل فی الاول انماهو فی الموضوع والتأويل فی الثانی انماهو فی المحمول واذا کان کذلک فثبت ان حقائق الاشياء ثابتة ليس مثل قولنا انا ابوالنجم لوجود الفرق بينهما فی التأويل .

قوله ﴿وتحقيق ذلک ان الشیء قد يکون له اعتبارات مختلفة فان کان هٰذا تحقيقًا للجواب المذکور ولايکون جوابًا مستقلاً غير الجواب المذکور فالتحقيق للجواب المذکور انماهو باحداث الاعتبارين فی الموضوع واحداث الاعتبارين فی المحمول فالاعتبار الاول اعتبار التحقيق فی الاعتقاد والاعتبار الثانی اعتبار التحقيق فی نفس الامر فهٰذان الاعتباران لکل واحد من الموضوع والمحمول فاذا أُخذ فی الموضوع الاعتبار الاول وأُخذ فی المحمول الاعتبار الثانی يکون الکلام مفيداً واما اذا عکس الامر فهو احتمال عقلی غير منقول عن العقلاء وان کان يدفع به اللغوية ايضًا واما أُخذ الاعتبار الاول فی کليهما اوالاعتبا الثانی فی کليهما يکون الکلام لغواً .

ثم اعلم ان العلامة الخيالی ذکر جوابًا آخر عن الاعتراض المذکور بقوله (فانقيل) فالحکم بثبوت حقائق الی آخره وحاصل ذلک الجواب ان منشأ اعتراض المذکور هومجموع الامور الثلاثة من تعريف الحقيقة مابه الشیء هوهو وان الشیء بمعنی الموجود وان الکون والثبوت والتحقق والوجود الفاظ مترادفة وعند انتفاء واحد من هٰذه الامور الثلاثة لايرد الاعتراض المذکور وفی کلام المصنف قد انتفی الامر الثانی وهوان الشیء بمعنی الموجود لان الشیء عند الاشاعرة يطلق بطريق الحقيقة علی الموجود ويطلق بطريق المجاز علی مايعلم ويخبربه سواء کان موجوداً اومعدومًا وعند المعتزلة يطلق الشیء بطريق الحقيقة علی مايعلم ويخبرعنه ويطلق بطريق المجاز علی الموجود فمذهب المتزلة علی عکس مذهب اهل السنة والجماعة والمراد من الشیء فی قوله المصنف حقائق الاشياء ثابتة هوالمعنی المجازی فيکون المعنی ان حقائق مايعلم ويخبر عنه موجودة ولاشک انه حينئذٍ لايلزم اللغوية لان مايستفاد من المحمول لايکون مستفاداً من الموضوع لعدم اخذ الوجود فی الموضوع بل فيه عموم فيکون هٰذا الکلام مفيداً وبماذکرنا اندفع اعتراض آخر کان يرد هٰهُنا وهوان الشیء عند اهل السنة معناه الموجود وهٰذا الکتاب انماهو لاهل السنة والجماعة فلايصح کونه بمعنی مايعلم ويخبر عنه ووجه الاندفاع ان هٰذا انماکان وارداً لولم يجز اطلاق الشیء علی لايعلم

ويخبر عنه لاحقيقة ولامجازاً وليس كذلك لان اطلاق الشيء على على مايعلم ويخبر عنه وان لم يجز بطريق الحقيقة ولكن جاز بطريق المجاز فيصح جعله بهٰذا المعنى فى كلام المصنف (فانقيل) لايصح جعل الاشياء مفسرة بمايعم الموجود والمعدوم لانه لايصح حينئذٍ اضافة الحقائق الى الاشياء لان الحقيقة انماتكون للموجود لاللمعدوم فانه لايقال حقيقة العنقاء بل يقال ماهية العنقاء(قلنا) هٰذا انماكان وارداً لوكان الحقيقة بمعنى مابه الشيء هوهو باعتبار وجوده فى الخارج وليس كذلك بل المراد من الحقيقة مابه الشيء هوهوبدون اعتبار التحقق والوجود والمعدوم فكذلك الحقيقة تعم الموجود والمعدوم فيصح اضافة الحقائق الى الاشياء حين ارادة الاشياء بمعنى الاعم وبهٰذا اندفع اعتراض آخر كان يرد هٰهُنا وهوان على تقدير جعل الشيء بمعنى مايعلم ويخبر عنه ايضًا يلزم اللغوية لان الوجود مأخوذ فى الحقيقة لان الحقيقة انماهى للموجود دون المعدوم فيستفاد من الموضوع مايكون مستفاداً من المحمول فيكون الحكم على حقائق الاشياء باالثبوت لغواً ووجه الاندفاع ان اللغوية انماكانت لازمةً لوكان الحقيقة بمعنى مابه الشيء هوهو باعتبار الوجود الخارجي وليس كذلك بل المراد من الحقيقة هومابه الشيء هوهو مع قطع النظر عن اعتبار الوجود الخارجى فلايستفاد حينئذٍ من الموضوع مايكون مستفاداً من المحمول (فانقيل) ان عند ارادة المعنى المجازى من الشيء يلزم الحكم باالثبوت على حقائق المعدومات مع ان حقائق المعدمات لاتكون ثابتة (قلنا) القول المذكور قضية مهملة مثل الحيوان انسان وفى القضية المهملة لايلزم حكم المحمول على كل فرد من افراد الموضوع فلايلزم هٰهُنا الحكم باالثبوت على جميع افراد حقائق الاشياء لان ذلك ليس بواجب فى المهملة بل يكفى لصدقها حكم المحمول على بعض افراد الموضوع ولاشک ان حكم الثبوت على بعض الافراد هٰهُنا صحيح وذلک البعض حقائق الموجودات ، اونقول فى الجواب ان المراد من الاشياء جنس الاشياء ولاشک ان الجنس اذا حكم عليه لايقتضى ان يكون ذلک الحكم لجميع افراده بل يكفى لصحة الحكم على الجنس صدق ذلک الحكم على بعض افراد ذلک الجنس ولاشک ان الحكم باالثبوت على حقايق الموجودات صادق وحقائق الموجودات بعض من حقائق جنس الاشياء ، اونقول فى الجواب لانسلم انه لايصح الحكم باالثبوت على حقائق المعدومات بل صحيح لان هٰهُنا امران الاول حقائق المعدومات وهى مفهومات المعدومات والثانى مصداقات

المعدومات وهى افرادها ومالايكون ثابتًا هى مصداقات المعدومات واما مفهومات المعدومات فلاشک انها موجودة وثابتة فيصح الحكم باالثبوت عليها والحكم باالثبوت هٰهُنا انماهوعلى حقائق المعدومات لاعلى مصداقات المعدومات (فانقيل) ان فى جواب الشارح عن اصل الاعتراض وجود التعب الذى حصل من ارتكاب التدقيق الذى ارتكبه الشارح من اخذ الموضوع بحسب الاعتقاد واخذ المحمول بحسب نفس الامر واماجواب العلامة الخيالى فلايوجد فيه ذلک التعب بل فيه استراحة عن ذلک التعب فينبغى ان يختار الشارح هٰذا الجواب على الجواب الذى ذكره فهٰذا اكتيار الاصعب وترک الاسهل مع ان المناسب هو اختيار الاسهل وترک الاصعب (قلنا) ان الاصعب يترک والاسهل يختار اذا كان الاصعب خاليًا عن نكتة واما اذا وجدت النكتة فى الاصعب ويكون الاسهل خاليًا عن تلک النكتة فحينئذٍ يكون اختيار الاصعب اولى وانسب من اختيار الاسهل وهٰهُنا كذلک لان فى جواب الشارح عمل على الحقيقة التى هى شائعة وفى جواب الخيالى مجاز ولاشک انه لاينبغى الصيرورة الى المجاز عند وجود الحقيقة الشائعة .

قوله ﴿والعلم بها﴾ (فانقيل) القضية الاولى متضمنة للقضية الثانية وذلک ظاهر والقضية الثانية ايضًا متضمنة للقضية الاولى لان العلم ايضًا حقيقة من الحقائق فينبغى للمصنف الاقتصار على القضية الواحدة ولايذكر القضية الأخرى اجاب عنه عصام الدين نسلم ذلک ولٰكن ذكر القضيتين كليهما ليحصل الرد صراحةً على السوفسطائية ففى قوله حقائق الاشياء ثابتة رد صراحة على العنادية والعندية لان العنادية ينكرون حقائق الاشياء ويزعمون انها اوهام وخيالات ولايعترفون بشىء والعندية يقولون ان الشياء لاثبوت لها فى نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد بل لها ثبوت بحسب الاعتقاد فاالاشياء عندهم تابعة للاعتقاد ومعنى هٰذا القول هوان حقائق الاشياء ثابتة مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد بها اى تكون ثابتة فى نفس الامر من غير اعتبار معتبرٍ واعتقاد معتقد فيحصل الرد على كل واحد من العنادية والعندية لان كل واحدة من هٰذين الفريقين ينكر عن ثبوت الاشياء فى نفس الامر الا انها تابعة للاعتقاد عند العندية دون العنادية وفى قوله والعلم بها متحقق رد صراحةً على اللا ادرية لان المراد من العلم جميع انواع العلم من التصورات والتصديقات ولاشک ان اللا ادرية ينكرون عن التصديق بحقائق الاشياء .

قوله ﴿ای بـالـحقائق﴾ بيان لمرجع الضمير المجرور وغرضة من بيان المرجع لهٰذا الضمير المجرور الرد على من قدر الثبوت وسيأتي تفصيل ذلك عن قريب .

قوله ﴿ من تصوراتها و التصديق بها ﴾ جواب سؤال مقدر وهوان اللام في قوله والعلم لايخلو اما ان يكون للجنس اويكون للاستغراق اويكون للعهد الخارجي اويكون للعهد الذهني والكل باطل اما الاول فلانه لايحصل الرد على اللا ادرية مع ان المقصود من هٰذا القول هو الرد على اللا ادرية لان معنى هٰذا القول حين جعل اللام للجنس العلم بحقائق الاشياء متحقق ولاشک ان الجنس يتحقق بتحقق فردما و لاشک ان الفرد الواحد من العلم وهو الشک متحقق عندهم لانهم يشكون في حقائق الاشياء فجنس العلم متحقق عندهم في ضمن الشک فلايحصل الرد عليهم بذلک القول ، واماالثانی فلانه يكون المعنى حينئذٍ هٰكذا ان جميع افراد العلم على حقائق الاشياء متحقق لنا وذلک باطل لان افراد العلم غير متناهية فلايمكن حصولها للنفس الناطقة لان زمان ادراک نفس الناطقة متناهية وافراد العلم غير متناهية ولايمكن ان يحصل الغير المتناهي في زمان متناه واما الثالث فلان المعهود حينئذٍ اما ان يكون تصوراً اويكون تصديقًا فعلى الاول لايحصل الرد على اللا ادرية لانهم قائلون بتحقق التصور في ضمن الشک وايضًا اذا كان الحاصل هو التصور دون التصديق فلا يحصل المقصود وهوالاستدلال على وجود الصنع وصفاته لان العلم بوجودالصانع وصفاته تصديق والمتحقق على حقائق الاشياء التصور على هٰذا التقدير ولاشک ان التصديق لايكتسب من التصور وعلى الثانی يلزم عدم حصول التصديق على تقدير فرض حصوله لان التصديق على القضية انما يحصل بعد تصور اطراف القضايا فاذا لم يكن التصور حاصلاً لم يكن التصديق ايضًا حاصلاً مع ان المفروض هو حصول التصديق فلزم خلاف المفروض وايضًا لايحصل المقصود وهو الاستدلال على وجود الصانع وصفاته لان ذلک انما يحصل بعد حصول التصديق بحقائق الاشياء ولاشک ان التصديق لايكون حاصلاً على هٰذا التقدير لعدم خصول التصديق بدون التصور واماالرابع فلانه يكون المراد من العلم حينئذٍ مطلق فرد العلم سواء كان اى فردٍ فلا يحصل الرد على اللا ادرية لانهم قائلون باالفرد الواحد من العلم وهوالشک ، وحاصل جوابه ان المراد من اللام هو الاستغراق اى اللام فی لفظ العلم للاستغراق ولكن الاستغراق على نوعين استغراق الانواع واستغراق الاشخاص والغير المتناهی انماهی افراد العلم اشخاصه لا

انواعه والمراد ههُنا انواع العلم فااللام لاستغراق انواع العلم ولاشک ان انواع العلم منحصرة فی التصور والتصديق فيكون المعنى ان جميع انواع العلم متحقق على حقائق الاشياء فيحصل الرد على اللا ادرية لانهم ينكرون التصديق (فانقيل) ان اللام قد يكون للجنس وقد يكون للاستغراق وقد يكون للعهد الخارجى وقد يكون للعهد الذهنى ثم الاستغراق قد يكون استغراق الانواع وقد يكون استغراق الافراد فلما كان اللام مشتركًا بين هٰذه المعانى فلابد لايراده استغراق الانواع من وجود القرنية لان المشترک انما يراد منه احد المعانى عند وجود القرنية على ذلک المعنى فماالقرنية على ارادة استغراق الانواع (قلنا) القرنية على ارادة استغراق الانواع المقام فان هٰذا المقام انماهو مقام الرد على اللا ادرية والاستدلال على وجود الصانع وصفاته ولاشک ان هٰذين الامرين لايحصلان الاعند ارادة واستغراق الانواع من اللام اويقال فی الاعتراض هٰكذا ان الاستغراق على نوعين استغراق الاشخاص واستغراق الانواع والاول متبادر من الثانى والشاراح اراد الثانى ولابد لارادة المعنى الغير المتبادر من وجود القرينة فماهى (قلنا) القرينة المقام لان هٰذا المقام مقام الرد على اللا ادرية والاستدلال على وجود الصانع وصفاته بوجود المحدثات ولاشک ان ذلک الرد والاستدلال لايحصلان الاعند ارادة استغراق الانواع من اللام واعتراض عصام الدين على الشارح بان المقصود فی هٰذا المقام هو الرد على اللا ادرية ولاشک ان الرد عليهم يحصل بدعوى التصديق لانهم انما يكنرون عن حصول التصديق بحقائق الاشياء لاعن تصور حقائق الاشياء لانهم يدعون الشک ولايصح دعوى الشک بدون التصور فتعمم الشارح العلم الى التصور والتصديق لايناسب المقام ، واجاب عن هٰذا الاعتراض الكفوى بان الرد على اللا ادرية استطرادى لايكون اصل المقصود بل اصل المقصود انماهو تصدير الكتاب باالتنبيه على ثبوت الحقائق وعلى تحقق العلم بها لان الاستدلال على وجودالصانع وصفاته موقوف على تحقق الحقائق وتحقق العلم بها ولاشک ان الاستدلال المذكور كماهو موقوف على التصديق بحقائق الاشياء فكذلک موقوف على تصورحقائق الاشياء فدعوى التعميم يناسب المقام وههُنا جواب آخر عن الاعتراض الذى اجاب عنه الشارح ، وحاصل ذلک الجواب ان اللام للاستغراق والمراد من الاستغراق هو استغراق الافراد ولكن ههُنا اعتبار ان الاول ان يعتبر الافراد بطريق الاطلاق ويحكم عليها باالتحقق ويكون المعنى هٰكذا ان كل علم متحقق على حقائق الاشياء ولاشک

ان الافراد بهٰذا الاعتبار غير متناهية والثانى ان يعتبر الافراد بطريق التقيد باالحقائق وبعد ذلك التقيد يحكم عليها بالثبوت والتحقق بان يقال كل علم متعلق بحقائق الاشياء الحاصل لنا متحقق ولاشک ان افراد العلم حينئذٍ متناهية لاغير متناهية والمراد من الافراد هى الافراد باالاعتبار الثانى لاافراد باالاعتبار الاول .

قوله ﴿وباحوالها﴾ جواب سؤال مقدر وهوان المتبادر من العلم بحقائق الاشياء هو العلم بثبوتها فعلى هٰذا الايحصل المقصود وهو الاستدلال على وجود الصانع وصفاته وذلک لان الاستدلال كماهو موقوف على العلم بثبوت حقائق الاشياء ووجودها لان المعدوم لايستدعي صانعًا وجاعلاً لعدمه فكذلک موقوف على العلم باحوال حقائق الاشياء من الامكان والحدث لان حقائق الاشياء اذا كانت واجبةً فلا تستدعى صانعًا وجاعلاً وانما يستدعى ذلک على تقدير كونها ممكنة وحادثة وحاصل جوابه انه ليس المراد ذلک المتبادر بل المراد من العلم هوالاعم من العلم بحقائق الاشياء والعلم على حوالها فيصح الاستدلال ويتم المقصود وايضًا فيه رد على من قدر الثبوت وقال ان الغرض يحصل بتقدير فظن ان الغرض وهو الاستدلال على وجود الصانع لايحصل الا بتقدير لفظ الثبوت ولايحصل بشىء آخر وكذا ظن ان فى تقدير لفظ الثبوت كفاية فى حصول غرض الاستدلال ولاحاجة الى تقدير امر آخر غير لفظ الثبوت لكن ذلک الظان غلط فى كل واحد من الظنين اماالخطاء فى الظن الاول فلانه يحصل غرض الاستدلال وكذا الرد على اللا ادرية على ان يجعل اللام فى قوله والعلم لاستغراق الانواع فيكون المراد من العلم التصور وكذا التصديق فيحصل الرد على السوفسطائية وكذا يحصل الاستدلال على وجود الصانع وصفاته فلايكون حصول غرض الاستدلال منحصراً فى تقدير الثبوت واما الخطاء فى الظن الثانى فلانا لانسلم ان فى تقدير الثبوت كفاية بل كما لابد لحصول غير الاستدلال على وجود الصانع وصفاته من التصديق بثبوت حقائق الاشياء فكذلک لابد من التصديق باحوال حقائق الاشياء من الامكان والحدوث لان على تقدير عدم كونها ممكنة وحادثة بل بان تكون واجبة وقديمة لاتستدعى وجود الصانع فليس فى تقدير لفظ الثبوت كفاية (فانقيل) ان تصديق باحوال حقائق الاشياء مسلم ولكن التصديق بحقائق الاشياء غير مسلم لان تصديق يستدعى وجود النسبة التامة الخبرية وهى توجد فى صورة الاحوال لان المراد من التصديق باحوال حقايق الاشياء هو التصديق على

ثبوت الاحوال لحقائق الاشياء فتوجد النسبة الخبرية الواقعة بين الحقائق وبين الاحوال واما في صورة الحقائق فلا توجد النسبة التامة الخبرية لان النسبة التامة الخبرية تستدعى الطرفين اى الموضوع والمحمول ولم يوجد الطرفان فلايمكن تعلق التصديق بحقائق الاشياء بل لابد لتعلق التصديق من وجود النسبة التامة الخبرية سواء كانت متعلقة باالذات للتصديق او متعلقة باالعرض والواسطة واجاب عن هٰذا الاعتراض الناكت بقوله اى ثبوتها ، وحاصل جوابه ان هٰذا انما كان وارداً لوكان المراد من التصديق بحقائق الاشياء هو التصديق بها من حيث نفس ذات حقائق الاشياء مع قطع النظر عن الثبوت وليس كذلك بل المراد من التصديق بحقائق الاشياء هو التصديق بها من حيث انها ملحوظة بلحاظ الثبوت اى لوحظ معها الثبوت ولاشك ان بعد لحاظ الثبوت توجد النسبة التامة .

قوله ﴿وقيل المراد العلم بثبوتها﴾ لارادة العلم بثبوتها من قوله والعلم بها طريقان الاول ان يكون بين الجار والمجرور تقدير المضاف وهو لفظ ثبوت فيكون التقدير والعلم بثبوتها فعلى هٰذا الطريق يكون مرجع الضمير المجرور حقائق الاشياء والثانى ان يكون هٰذا الضمير راجعًا الى الثبوت فلايكون حينئذٍ فى كلام المصنف تقدير (فانقيل) ان ارجاع الضمر الى الثبوت لايصح لان النبوت غير مذكور قبل هٰذا الضمير فيلزم من ارجاع المضير الى الثبوت الاضمار قبل الذكر (قلنا) لانسلم لزوم الاضمار قبل الذكر لان ذكر المرجع اعم من ان يكون لفظًا اويكون معنًى والثبوت وان لم يكن مذكور لفظًا لكنه مذكور معنًى لان ثابتة يدل على الثبوت ونظيره قوله تعالى (اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى) فان ضميرهو راجع الى العدل الذى يدل عليه قوله تعالى اعدلوا (فانقيل) لايصح ارجاع ذلك الضمير المجرور الى الثبوت من من وجه آخر وهوان الضمير مؤنث والمرجع مذكر ففات المطابقة بين الراجع والمرجع فى التذكير والتانيث (قلنا) لانسلم ان المرجع مذكر لان المرجع هو الثبوت وهو لكونه مصدراً يذكر ويؤنث فيصح ارجاع الضمير المؤنث اليه اونقول فى الجواب ان ثابتة فى القول الاول مسند الى حقائق الاشياء ولاشك ان الحقائق لكونه جميعًا يصح تأويله باالمؤنث لان الجمع بتأويل والجماعة مؤنث فاذا كان ثابتة مسنداً الى الحقائق كان مصدرثابتة اى الثبوت مضافًا الى الحقائق اى ثبوت الحقائق فاالمضاف وهو الثبوت وان كان مذكراً ولكن المضاف اليه للثبوت اى الحقائق مؤنث فتأنيث الضمير الراجع الى المضاف انماهو لاجل تأنيث المضاف

اليه ونظيره قولهم ذهبت بعض اصابعه فان فاعل ذهبت هو لفظ بعض وهو مذكر ولكن المضاف اليه للفاعل وهو لفظ اصابعه مؤنث لانه جمع والجمع بتأويل الجماعة مؤنث فانث الفعل لاجل تانيث المضاف اليه وإن لم يكن الفاعل مؤنثًا ، اونقول فى الجواب ان تانيث الضمير لاجل تانيث ثابتة الدالة على الثبوت ، اونقول فى الجواب ان المراد بثبوت حقائق الاشياء الحقائق الثابتة ولاشک ان الحقائق الثابتة مؤنث فاالضمير المؤنث واقع موقعه ، اونقول فى الجواب ان هٰذاالضمير راجع الى قوله حقائق الاشياء ثابتةفان هٰذاالقول بتأويل قضية فيصح ارجاع الضمير المؤنث اليه.

قوله ﴿للقطع بانه لاعلم بجميع الحقائق﴾ هٰذا دليل من قدرالثبوت وهٰذا الدليل على نمط القياس الاستثنائى الرفعى تقريره هٰكذا لولم يقدر الثبوت فى كلام المصنف لكان العلم متعلقًا بجميع الحقائق لكن التالى باطل فاالمقدم مثلة اما بطلان التالى فلان جميع الحقائق غير متناهية وزمان ادراک النفس الناطقة متناه ولايمكن حصول الغير المتناهى فى زمان متناه فلوفرض تعلق العلم بجميع الحقائق يلزم تناهى الحقائق على تقدير عدم تناهيها لكن التالى باطل فاالمقدم مثله اما بطلان التالى فللزوم خلاف المفروض واما الملازمة فلان الحاصل فى زمان متناهٍ لايكون الامتناهيًا لاغير متناهٍ واما ملازمة اصل الدليل فثابتة بوجهين الاول ان لفظ حقائق جمع والجمع المضاف يفيد الاستغراق اذا لم يوجد قرينة التخصيص لان ايرادة بعض الافراد دون البعض الآخر لايكون الاترجيحًا بلامرجح واذا كان الجمع للاستغراق يكون المراد حينئذٍ جميع الحقائق بحيث لايشذ عنها فرد من الافراد ولاشک ان جميع الحقائق غير متناهية والثانى ان اللام فى قوله الاشياء للاستغراق فيكون المراد جميع افراد الشىء ولاشک ان جميع افراد الشىء غير متناهٍ فاذا كان الاشياء غير متناهٍ يكون حقائق الاشياء ايضًا غير متناهٍ لان الحقائق بقدر الاشياء ثم ان اصل الدليل غير موجود فى كلام الشارح وانما الموجود فيه الاشارة الى المقدمة الاستثنائية بقوله للقطع بانه لاعلم بجميع الحقائق واجاب عن هٰذا الدليل الكفوى بانا لانسلم عدم العلم على جميع حقائق الاشياء بطريق التفصيل لان المراد للمستدل لايخلو اما ان يكون مراده انه لاعلم بجميع حقائق الاشياء فى عامة الناس اويكون مراده انه لاعلم بطريق التفصيلى بجميع الاشياء فى بعض الناس فان كان مراده الاول فذلک مسلم ولكن لايضرنا لانه ليس مرادنا ان العلم بجميع الحقائق متحقق لعامة الناس وان كان مراده

الثانی فذلک غیر مسلم لجواز ان یوجد فیبعض الکاملین العلم بجمیع حقائق الاشیاء بطریق التفصیل بل ذلک واقع کمایدل علیه قوله تعالی (وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ کُلَّهَا) فان هٰذا الآیة تدل علی ان العلم بجمیع حقائق الاشیاء کان حاصلاً لآدم علیه السلام ، واجاب عن هٰذا الدلیل العلامة الخیالی بانا نستفسر عن المستدل بان مراده من العلم لایخلو اماالعلم بطریق التفصیل اوالعلم بطریق الاجمال فان کان مراده العلم بطریق التفصیل فیسلم ان ذلک لیس بحاصل لنا ولکن ذلک لایضرنا لانه غیر مرادٍ لنا وان کان مراده الثانی ای العلم بطریق الاجمال فلانسلم انه غیر حاصل لنالان حقائق الاشیاء محکوم علیه بقوله ثابتة ولاشک ان الحکم علی شیء یقتضی ان یکون ذلک الشیء معلومًا لاستحالة الحکم علی المجهول المطلق فیکون حقائق الاشیاء معلومة لنا ولاشک انه لاعلم بجمیع الحقائق بطریق التفصیل فیکون العلم الحاصل علی حقائق الاشیاء اجمالاً واعتراض عصام الدین علی هٰذا الجواب بان هٰذا الجواب لایتم وذلک لان مراد من قدر الثبوت هوان المتبادر من العلم باالحقائق هوالعلم التفصیلی ولاشک ان العلم بحقائق الاشیاء بطریق التفصیل منتفٍ فلابد من صرف هٰذا الکلام عن الظاهر فاما ان یقدر الثبوت لان العلم بثبوت حقائق الاشیاء لایستدعی العلم بحقائق الاشیاء بطریق التفصیل واما ان یراد من العلم بحقائق الاشیاء اعم من ان یکون علمًا اجمالیًا اویکون علمًا تفصیلیًا ولاشک ان العلم بجمیع حقائق الاشیاء حاصل بطریق الاجمال وان لم یکن حاصلاً بطریق التفصیل اویراد من العلم العلم بجنس حقائق الاشیاء ولکن تقدیر الثبوت انسب من التأویلین آخرین بماسبق من الدعوی ای قوله حقائق الایشاء ثابتة واذا کان مراد المستدل هٰذا فلایتم جواب العلامة الخیالی کماهو ظاهر واورد العلامة الخیالی اعتراضًا علی جواب نفسه ثم اجاب عنه باالاجوبة الثلاثة فحاصل الاعتراض انا لانسلم ان عدم حصول العلم علی حقائق الاشیاء تفصیلاً لاضرنا بل ذلک یضرنا لان علی تقدیر عدم تقدیر الثبوت یکون العلم بحقائق الاشیاء علمًا تصوریًا لاعلمًا تصدیقیًا لان التصدیق انما یتعلق بحقائق الاشیاء من حیث الثبوت ولایتعلق بها من حیث نفس ذاتها ثم لابد ان یکون ذلک التصور هو التصور باالکنه وذلک لان المقصود من قوله والعلم بها متحقق الرد علی اللا ادریة والرد علیهم انما یحصل اذا اُرید من التصور التصور باالکنه لانهم قائلون باالتصور باالوجه لانهم یدعون الشک والشک انما یتحقق فی شیء بعد تصوره ولاشک ان التصور باالکنه علم تفصلی لاعلم اجمالی لان فی هٰذه

التصور يمتاز الشيء عن الآخر تفصيلاً فثبت ارادة العلم التفصيلي على تقدير عدم تقدير الثبوت فلايصح ماقال العلامة الخيالي ان عدم حصول العلم بحقائق الاشياء تفصيلاً لايضرنا ، وحاصل الجواب الاول هوانالانسلم ان على تقدير عدم تقدير الثبوت يكون العلم مقيداً باالكنه لانه لادليل على هٰذا التقيد بل الدليل موجود على ارادة مطلق العلم اعم من ان يكون تصوراً اويكون تصديقًا وذلك لان الشيء اذا ذكرمطلقًا يجرى على اطلاقه عند اهل اللغة والعلم هٰهُنا ذكر مطلقًا غير مقيد بقيد التصور اوالتصديق فقاعدة الغلة تقتضي ان يجرى هٰذا على اطلاقه بان يراد من العلم اعم من ان يكون علمًا تصوريًا اوعلمًا تصديقيًا وعند اهل العرف الشيء اذا ذكر مطلقًا يراد منه الفرد الكامل والفرد الكامل للعلم هو التصور باالكنه فقاردة العرف تقتضي ان يراد من العلم هٰهُنا التصور باالكنه فتعارضًا فاذا تعارضًا فتساقطا فحينئذٍ يرجع الى العقل وهو يقتضي ان يؤخذ ماهو مفيدلنا ويقتضي ان يترك ماهو مضرلنا ولاشك ان مطلق العلم اعم من التصور والتصديق مفيدلنا فيؤخذ ذلك والتصور بالكنه مضرلنا فيترك ذلك واذا اردنا مطلق العلم اعم من التصور والتصديق يحصل الرد على السوفسطائية لانهم ينكرون عن التصديق وماذكره المعترض من انه لابد ان يكون المراد من العلم التصور باالكنه لانه لايحصل الرد حينئذٍ على الل ادرية القوهم باالتصور باالوجه ، اجاب عنه عبدالحكيم السيالكوتي بان الرد يحصل بان يراد العلم الاعم من التصور باالكنه وباالوجه فارادة التصور باالكنه لاتكون ضرورية ، وحاصل الجواب الثاني ان تقيد التصور بقيد باالكنه ينافي تعميم الشارح بقوله من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها فانه يعلم من هٰذا التعميم ان المراد من العلم اعم ولايكون مقيداً بقيد باالكنه (فانقيل) ان من قدر الثبوت مقدم على الشارح والشارح متأخر عنه ولايلزم على المتقدم ان يوافق المتأخر خصوصًااذاكان المتأخر خصمًا للمقدم فان الشارح خصم من قدر الثبوت فلابأس بكون هٰذا التقيد منافيًا مع تعميم الشارح (قلنا) هٰذا التعميم امر واقعي لابد من ارتكابه وبدونه لايحصل المقصود وهو الرد على السوفسطائية والاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وصفات واما الشارح فهو حاك لهٰذا التعميم فيكون تقيد من قدر الثبوت منافيًا مع الامر الواقعي والمنافات مع الامر الواقعي باطل باالبداهة واما نسبة هٰذا التعميم الى الشارح فبعلاقةالحكاية وحاصل الجواب الثالث ان هٰذا انماكان وارداً لوكان بين عدم تقدير الثبوت وبين ارادة التصور باالكنه ملازمة وليس كذلك

لانـه لايلزم عن عدم تقدير الثبوت التقيد المذكور بل يجوز ان يترک القيد المذکور ويراد من العلم مطلق العلم اعم من ان يكون تصوريًا اويكون تصديقيًا واجاب العلامة الخيالی جوابًا آخر بـالـقدح فی مدعی من قدر الثبوت ، وحاصل جوابه ان مراد ثبوت حقائق الاشياء لايخلو اما ان يكون مراده ثبوت جميع الحقائق الاشياء اويكون مراده ثبوت بعض حقائق الاشياء فعلى الاول نـمـنـع الـعـلـم عـلـى ثبـوت جـمـيـع حقائق الاشياء لان العلم بثبوت جميع الحقائق الاشياء هو التـصديق وكما لايحصل العلم بنفس حقائق الاشياء فكذلک لايحصل التصديق بثبوت جميع حـقـايق الاشياء لان التصديق بجميع حقائق الاشياء فرع تصور جميع حقائق الاشياء مع ان هٰذا الـقـول يـقول لاعلم بجميع حقائق الاشياء ولى الثانى لاحاجة الى تقدير الثبوت لان كما يمكن عـلى ثبوت بعض حقائق الاشياء فكذلک يمكن على نفس حقائق الاشياء الاشياء فلاحاجة الى العدول عن الظاهر واعتراض على هٰذا الجواب عصام الدين بان هٰذا الجواب هو بعينه الجواب الـذی ذکـره الـشـارح بـقـولـه والـجواب ان المراد الجنس فاذا كان هٰذا الجواب بعينه جواب الشارح فهو ايراد شیء يكون ذلک الشیء مندرجًا فی كلام الشارح فايراده ليس على ماينبغی ، واجـاب عـن هـٰذا الاعـتـراض ولـی الـدين بان هٰذا انماكان وارداً لوكان مراد العلامة الخيالی الاعتـراض عـلى من قدر الثبوت وليس كذلک بل مراده التنبيه على الاندراج بان هٰذا مندرج فی كلام الشارح .

قوله ﴿والجواب ان المراد الجنس﴾ بان يكون اضافة الحقائق الى الاشياء للجنس لا لـلاستـغـراق فيـكـون الـمـعـنى ان العلم بجنس حقائق الاشياء متحقق اويكون اللام فی الاشياء للجنس لا للاستغراق فيكون المعنى ان العلم بحقائق جنس الاشياء متحقق والجنس يتحقق فی ضـمـن جـمـيـع الافـراد وكذا يتحقق فی ضمن بعض الافراد ولاشک ان العلم على الجنس فی ضـمـن بعض الافراد متحقق (فانقيل) لماكان المراد الجنس فينبغی ان يقول حقيقة الشیء لان الـدال عـلى الجنس هو اللفظ المفرد والجمع يدل على الافراد (قلنا) كما ان المفرد يدل على الـجـنـس فكذلک الجمع ايضًا يدل على المفرد اذا دخل لام الجنس عليه فان حين دخول لام الـجـنـس عليه يبطل الجمعية ويكون المراد منه الجنس وهٰهُنا ايضًا فی الاشياء للجنس فبطلب الـجـمـعية فيـه (فـانقيل) لماكان المراد الجنس فلم لم يذكر المفرد مكان الجمع (قلنا) ذلک لـدفـع تـوهـم الاخـتـصـاص فـان الـمتوهم يتوهم عند ذكر المفرد ان تحقق العلم يكون مختصًا

بحقيقة دون حقيقة اُخرى مع ان الامر ليس كذلك فذكر الجمع مكان الجنس لئلا يلزم هٰذا التوهم واعترض من قدر الثبوت على جواب الشارح بان على ارادة الجنس لايحصل المقصود لان المقصود من تصدير الكتاب بهٰذين القولين هو التنبيه على وجود مانشاهد من الجواهر والاعراض وتحقق العلم بما نشاهد ليكون ذلك وصيلةً الى الاستدال على وجود الصانع وصفاته وهٰذا المقصود لايحصل على تقدير اراده الجنس لان حقائق الاشياء فردين الاول مانشاهد والثانى غير مانشاهد فيجوز ان يكون هٰذا الجنس متحققًا فى ضمن غير مانشاهد فلم يحصل التنبيه على مانشاهد وكذا لم يتحقق العلم على مانشاهد فلايصح الاستدلال على وجود الصانع وصفاته واذا لا يكون المقصود حاصلاً على تقدير الجنس فلابد من اخذ الاستغراق والاستغراق لايصح بدون تقدير الثبوت فوجب تقدير الثبوت (قلنا) فى كلام الشارح فيما سبق حذف المضاف فيكون التقدير ناسب تصدير الكتاب باالتنبية على وجود جنس مانشاهد الى آخره فاالمضاف المحذوف فى كلام الشارح هو لفظ الجنس ، اونقول فى الجواب انه لما ثبت جنس حقائق الاشياء وتحقق العلم بذلك الجنس ولاشك ان الجنس لايتحقق الا فى ضمن الفرد لان تحقق الجنس مجرداً عن تحقق الافراد محال فاذا تحقق الجنس فى ضمن الفرد فاالاحق ان يتحقق فى ضمن المشاهدات لان المشاهدات ظاهرة بدهية الوجود بخلاف غير المشاهدات فانها خفية نظرية الوجود فاذا تحقق الجنس فى ضمن المشاهدات وتحقق العلم بذلك الجنس فحصل المقصود وهو التنبيه على وجود مانشاهد من الجواهر والاعيان وتحقق العلم بذلك فيتوصل بذلك الى معرفة ماهو المقصود الاهم من مباحث الذت والصفات .

قوله ﴿رداً على القائلين بانه لاثبوت﴾(فانقيل) لايصح كون الرد علة لارادة الجنس لان الرد لايوجب ارادة الجنس لان الرد كمايحصل على تقدير ارادة الجنس فكذلك يحصل على تقدير ارادة الجمع ايضًا اجاب عنه عصام الدين بان هٰذا انماكان وارداً لوكان المراد من العلة العلة الموجبة وليس كذلك بل المراد منها العلة المجوزة ولاشك ان الرد يجوز ارادة الجنس وان لم يوجبها واذا كان كذلك فيكون الرد علة مجوزة لاعلة موجبةً (فانقيل) بين كلامى الشارح تدافع وتناقض لان المعلوم من هٰذا الكلام ان الغرض من قوله وحقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق الرد على السوفسطائية وقال فى التمهيدان الغرض من هٰذين القولين هو

التنبيه على وجود مانشاهد من الجواهر والاعراض وعلى تحقق العلم بمانشاهد من الجواهر والاعراض ، واجاب عنه عصام الدين بان هٰذا انماكان وارداً لوكان بين هٰذين الغرضين تنافٍ وليس كذلك لانه لامنافات بيْن هٰذين الغرضين فيحصل من هٰذين القولين التنبيه المذكور وكذا الرد على السوفسطائية .

قوله ﴿لشيء من الحقائق﴾ فاالسوفسطائية يدعون السالبة الكلية لاشيء من حقائق الاشياء ثابتة وكذا لاعلم بثبوت حقيقة ولابعدم ثبوتها ونقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية وحين ارادة الجنس يصدق الموجبة الجزئية فيحصل الرد عليهم لان هاتين القضيتين تصيران مهملتين عند ارادة الجنس ولاشك ان المهملة فى قوة الجزئية .

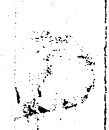
قوله ﴿خلافًا للسوفسطائية﴾ ثم ان الشارح قسم السوفسطائية على ثلاث فرق اى العنادية والعندية واللا ادرية واعتراض عليه النصير الطوسى ان هٰذا التقسيم لايصح لان ليس فى العالم قوم يختارون هٰذا المذهب بل كل من غلط فى الدليل يقال له سوفسطائى ، والجواب عن هٰذا الاعتراض ان الاثبات راجع على النفى خصوصًا اذا كان احاطة النافى متعذراً وهٰهُنا كذلك لتفرق اصحاب المذاهب فى مشارق الارض ومعابها فيجوز ان يكون فى العالم قوم يختارون هٰذا المذهب واطلع الشارح عليهم ولم يطلع النصير الطوسى عليهم (فانقيل) ان دأب المصنف فى هٰذا الكتاب انه لايتعرض لذكر المخالفين فماالوجه له حيث تعرض لذكر المخالفين فى هاتين المسئلتين من ان حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق (قلنا) وجه التعرض هٰهُنا وان لم يكن دأبه التعرض لذكر المخالفين هو دفع اعتراض يرد هٰهُنا وهوان هٰذين الحكمين من البدهيات فذكرهماعبث فدفع ذلك الاعتراض ببيان فائدةذكرهاتين المسيلتين بان الفائدةفيه هوالردعلى سوفسطائية.

قوله ﴿من ينكر حقائق الاشياء﴾ (فانقيل) ان العنادية كما انهم ينكرون عن حقائق الاشياء فكذلك ينكرون عن ثبوت الاحوال لحقائق الاشياء فلاينبغى الاقتصار على الانكار عن حقائق الاشياء ، اجاب عنه عصام الدين بانا لانسلم الاقتصار على الانكار عن حقائق الاشياء لان ذلك انما كان لازمًا لولم يعلم الانكار عن ثبوت الاحوال لحقائق الاشياء من الانكار عن نفس ثبوت حقائق الاشياء وليس كذلك لان الانكار عن ثبوت الاحوال لحقائق الاشياء يعلم من الانكار ثبوت حقائق الاشياء لان الانكار عن الثانى يستلزم الانكار عن الاول ودليل العادية

على ذلك هوان كلُ قضية سواء كانت بدهية اوكانت نظرية يقابلها قضية أُخرى مثال القضية البدهية قول الرجل صحيح الحواس عند ذوق لعسل العسل حلوٌ فانها قضية بدهية لكونها من الحسيات وتقابلها قضية أُخرى وهى قول الصفراوى عند ذوق العسل ان العسل مُرليس بحلوٍ وهٰذا القضية بدهية لانها ايضًا من الحسيات فهى متساوية مع القضية الاولى فى القوة فلوسلمت كل واحدة من القضيتين يلزم اجتماع المتنافيين وان سلمت احداهما دون الأُخرى يلزم الترجيح بلامرجح فلاسبيل الا الى الانكار عن كل واحدة منهما ومثال القضية النظرية فكقولنا العالم حادث فانها قضية نظرية ويقابلها قضية أُخرى وهى ايضًا نظرية وهى قول الفلاسفة العالم قديم وهٰذه القضية مساوية مع القضية الاولى فى القوة فلوسلمت كلتا القضيتين يلزم اجتماع المتناقضين ولو سلمت احداهما دون الأُخرى يلزم الترجيح بلاجح فلاسبيل ال الى الانكار عن كل واحدة من هاتين القضيتين (فانقيل) فعلى هٰذا يلزم ارتفاع النقيضين وهو باطل (قلنا) ان ارتفاع النقيضين ايضًا حقيقة وهم ينكرون عن جميع الحقائق فينكرون عن ارتفاع النقيضين ايضًا (قلنا) ان القضية الاولى فى كل واحد من المثالين حق والثانية باطلة فاالانكار عن حقية القضية الاول باطل .

قوله ﴿ وهم العنادية ﴾ سمت هٰذا الطائفة بهٰذا الاسم لانهم يعاندون الحق والعقلاء حيث يزعمون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى امرٍ آخراو لانهم ينحرفون عن الحق وهو ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها فاالعنادية مأخوذمن عند عن الطريق اى انحرف عن الطريق اولانهم تمسكو الاثبات مذهبهم ان لكل قضية معاند ومقابل (قلنا) فيعلم ان مذهبهم الانكار عن تحقق مطلق الاشياء اى سواء كانت موجودة او معدومة وليس انكارهم محصوراً باالاشياء الموجودة ويعلم من كلام الشارح ان انكارهم انماهو عن الاشياء الموجودة فقط الانه قال فان منهم من ينكر حقائق الاشياء فان الاشياء هى الموجودات لان الشىء عند اهل السنة هو الموجود (قلنا) الشىء فى كلام الشارح باالمعنى المجازى وهومايعلم ويخبر عنه فيعم الموجود والمعدوم فيعلم من كلام الشارح ايضًا ان انكارهم انماهو عن مطلق الاشياء سواء كانت موجودة اومعدومةً ، او نقول فى الجواب نسلم ان الشىء فى كلام الشارح بمعنى الموجود ولكن ذكر الاشياء ليس للاحتراز عن المعدومات بل انماذكر الاشياء الموفقة كلام المصنف فان المذكور فى كلامه لفظ الاشياء فلذا ذكر الشارح ايضًا لفظ الاشياء .

قوله ﴿ومنهم من ينكرُ ثبوتها﴾ (فانقيل) انه ذكر الثبوت مطلقًا عن قيد نفس الامر وعن قيد الاعتقاد فيعلم انهم ينكرون عن ثبوت حقائق الاشياء مطلقًا ولايعترفون بثبوتها فى نفس الامر ولافى الاعتقاد مع ان الامر ليس كذلك لانهم يعترفون باالثبوت الحقائق الاشياء بحسب الاعتقاد وانما ينكرون عن ثبوتها بحسب نفس الامر (قلنا) هٰهُنا تقدير قيد فى نفس الامر فيكون المعنى ان انكارهم عن حقائق الاشياء انما هو بحسب نفس الامر اى يدعون الجزم بعدم الثبوت فى نفس الامر وبهٰذا اندفع اعتراض آخروهوانه يلزم فى كلام الشارح تناقض لانه يعلم من قوله ومنهم من ينكرثبوتها اى العناية ينكرون عن ثبوت حقائق الاشياء مطلقًا اى يدعون الجزم بعدم ثبوت حقائق الاشياء لافى نفس الامر ولافى الاعتقاد ويعلم من قوله ويزعم انها تابعة للاعتقاد ان انكار العندية انما هو عن ثبوت حقائق الاشياء فى نفس الامر فقط ويعترفون بثبوتها بحسب الاعتقاد ووجه الاندفاع ان قوله ومنهم من ينكر ثبوتها تقدير قيد فى نفس الامر فيعلم من كل واحد من كلامى الشارح انهم ينكرون عن ثبوت الحقائق الاشياء فى نفس الامر ويعترفون بثبوتها فى الاعتقاد (فانقيل)ان الثبوت معناه الوجود الخارجى فيعلم من كلام الشارح ان انكار العندية انماهو عن الوجود الخارجى لحقائق الاشياء فقط وليس كذلك لان انكار هم يعم مافى نفس الامر سواء كان خارجيًا اوذهنيًا (قلنا) هٰذا انما كان وارداً لوكان المراد من الثبوت الوجود الخارجى وليس كذلك بل المراد منه التقرر والامتياز فيكون المعنى ان العندية ينكرون عن اتصاف الاشياء باالتقرر والامتياز فى نفس الامر وبهٰذا اندفع اعتراض آخر وهوان المتبادر من الثبوت هى النسبة الثبوتية فيكون المعنى ان العندية ينكرون عن النسبة الثبوتية ولاينكرون عن النسبة السلبية وليس كذلك بل انكار هم يعم النسبة الثبوتية وكذاَ النسبة السلبية ووجه الاندفاع ليس الثبوت هٰهُنا بمعنى النسبة الثبوتية بل هو بمعنى التقرر والامتياز فى نفس الامر فانكار هم انماهو عن تقرر الاشياء وامتيازها فى نفس الامر فهٰذا يعم النسبة الثبوتية والنسبة السلبية .



قوله ﴿ويزعم انها تابعة للاعتقاد﴾ قال عصام الذين انهم ....فيه من اجتماع المصوبة اى المعتزلة على ان الواجب على كل مجتهدٍ وتابعية ما ادى اليه اجتهاده وليس فى المسئلة حكم فى نفس الامر قبل الاجتهاد بل حكمه يكون تابعًا للاجتهاد قال ولى الدين ذهب طائفة من المتكلمين ان الموجود فى المسئلة قبل الاجتهاد حكم معين ولكن

لايكون الدليل موجوداً على ذلك الحكم فاالعثور والاطلاع على ذلك الحكم كاالعثور دفين ويوافق هذا الطائفة الفقهاء وذهب طائفة أُخرى من المتكلمين الى ان الحكم المعين يكون موجوداً فى المسئلة قبل الاجتهاد يوجد عليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه ، قال الكفوى ان الوجه الذى ذكره عصام الدين لوقوع العندية فى هذا المذهب مأخوذ من كلام العلامة الخيالى حيث قال وهم يقولون مذهب كل قوم حق باالنسبة اليه وباطل باالنسبة الى خصمه قوله قد ظهر من كلام كفوى غرض العلامة الخيالى من ذلك الكلام وكثير من اعلام هذا الزمان لم يصيبوا الى الحق فى بيان غرض العلامة الخيالى فضلوا واضلوا وذكرههُنا عبدالحكيم السيالكوتى اعتراضًا وجوابًا تفصيل الاعتراض ممامعنى الحق والباطل ههُنا لان الحق والباطل موقوفان على وجود النسبة الخارجية وحين وجود المطابقة بين النسبة الذهنية وبين هذه النسبة الخارجية يوجد الحق وعند عدم وجود المطابقة بين هاتين النسبتين يوجد الباطل وليس عند العندية وجود النسبة فى الخارجفلا يتصور الحق والباطل عندهم وتفصيل الجواب ان هذا مبنى على مذهب النظام وعنده الحق باالمطابقة مع النسبة الموجودة فى الاعتقاد والباطل بعدم المطابقة مع النسبة الموجودة فى الاعتقاد ولاشك ان النسبة عند العندية تكون موجودة فى الاعتقاد وان لم تكن موجودة فى نفس الامر وذكر عصام الدين وجهًا آخر لوقوع العندية فى هذا المذهب وهوان الوجه لوقوع عهم فيما وقعوا فيه هو تفسير البعض صدق الخبر بمطابقة الاعتقاد وكذبه بعدمها والمراد من هذا البعض هو النظام المعتزلى .

قوله ﴿ حتى ان اعتقدنا الشيء جوهراً فجوهر ﴾ (فانقيل) لانسلم ان الشيء اذا اعتقدناه انه جوهر فيكون جوهراً لانه لايكون جوهراً عند من اعتقده عرضًا لان الاشياء تابعة للاعتقاد على مذهبهم (قلنا) هذا انماكان وارداً لوكان المراد من قوله فجوهر انه جوهر عند المعتقد وغير المعتقد لكونه جوهراً وليس كذلك فان المراد من قوله فجوهر هوانه جوهر عند من اعتقد جوهراً وليس المراد انه جوهر مطلقًا وهذا الاعتراض والجواب يجريان فى قوله وعرضًافعرض وكذا فى قوله وقديمًافقديم وحادثًا فحادث ويعلم ذلك باالمقايسة.

قوله ﴿ وهم العندية ﴾ ووجه التسمية ان العندية منسوب الى عند ومعنى عند القلب وهم يقولون ان الشيء هومافى قلبه اومعنًى عند المعلوم فوجه التسمية ان العندية منسوب الى عند وهو معناه المعلوم وهم يقولون الشيء هو مايكون معلوم المعتقد وقال عصام فى بيان وجه

التسمية ان العندية منسوب الى العند ومعناه الاعتقادى وهم يقولون ان الشىء هومافى اعتقاد المعتقد واعتراض على مذهب العندية بعض المتكلمين وهوانا اعتقدنا ان حقائق الاشياء ليست تابعة للاعتقاد فهل خرجت حقائق الاشياء باعتقادنا هٰذا عن ان تكون تابعةً للاعتقاد ام لاتخرج عن ان تكون تابعةً للاعتقاد وعلى كل واحد من هٰذين التقديرين يبطل مذهب العندية اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثانى فلان اعتقادنا ايضًا اعتقاد فلو كانت الاشياء تابعةً للاعتقاد لكانت تابعةً لاعتقادنا ايضًا وينبغى ان تخرج عن التابعية للاعتقاد فاذا لم تكن تابعةً لاعتقاد ولم تخرج عن التابعة باعتقادنا لزم ان حقائق الاشياء لاتكون تابعة ، واُجيب عن جانبهم ان حقائق الاشياء خرجت عن ان تكون تابعة للاعتقاد عندكم لانكم اعتقدتم انها لاتكون تابعة للاعتقاد ولكن لم تخرج عن تابعية الاعتقاد عندنا لانا اعتقد ان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادوكل منا ومنكم على الحق بمعنى المطابقة مع الاعتقاد كماهو مذهب النظام المعتزلى واعتراض على مذهب العندية عصام الدين باناالانسلم ان الاشياء تابعيةً للاعتقاد والايلزم قدم القرآن وحدوثه وذلك باطل لاجتماع المتنافيين فى شىء واحد اما وجه اللزوم فلو جود الاعتقادين فان المعتزلة اعتقدوا حدوث القرآن لانه مخلوق عندهم واماالاشاعرة فاعتقدوا قدم القرآن لانه قديم غير مخلوق عند الاشاعرة ومراد المعترض من قدم القرآن وحدوثه هوالقدم والحدوث فى نفس الامر ولاشك ان اجتماع الامور المتنافية فى نفس الامر باطل واما فى الاعتقاد فجايز ثم اجاب عصام الدين بان هٰذا انماكان وارداً لوكان مراد هم من كون الاشياء تابعةً للاعتقاد انه يحصل لها ثبوت فى نفس الامر بعد تعلق الاعتقاد وليس كذلك بل مراد هم انه لاثبوت لحقائق الاشياء الافى الاعتقاد فيلزم ثبوت قدم القرآن فى اعتقاد المعتزلة وحدوثه فى اعتقاد الاشاعرة وهٰذا مما لابأس به قال الكوى انه يفهم تارة من كلامهم ان مذهبهم ان لاثبوت للاشياء فى نفس الامر بعد تعلق الاعتقاد بها فاالاعتراض مبنى على الاول والجواب مبنى على الثانى .

قوله ﴿ويزعم انه شاك﴾ (فانقيل) الزعم هو الاعتقاد الباطل فيكون المعنى انه يعتقد انه شاك فيكون هٰذه النسبة الموجودة فى قوله انه چاك من المعتقدات وقوله وشاك فى انه شاك يدل على ان هٰذه النسبة من المشكوكات فلزم كون النسبة الواحدة معتقدة ومشكوكًا وما هٰذا الاجتماع المتنافيين (قلنا) هٰذا انماكان وارداً لوكان الزعم بمعنى الاعتقاد وليس

كذلک بل الزعم بمعنی القول الباطل فلایلزم کون هٰذه النسبة من المعتقدات بل اللازم کونها مقولة للقول الباطل ای القضية التی اجدت فيها هٰذه النسبة مقولة للقول الباطل فلم یلزم کون النسبة الواحدة معتقدة باالنسبة الی هٰذه النسبة ويعلم من قوله وشاک فی نه شاک انه هٰذا الشخص شاک فی هٰذه النسبة فيلزم کون الشخص الواحد معتقدًا شاکًا باالنسبة الی النسبة الواحدة وهٰذا باطل باالبداهة ووجه الاندفاع ظاهر هوان الزعم ليس بمعنی الاعتقاد حتی يکون کون الشخص معتقداً بل بمعنی القول الباطل فيکون ذلک الشخص قائلاً للقول الباطل وايضًا اندفع به اعتراض آخر وهوانه اذا اعتقد انه شاک يلزم من اللا ادرية القول باالاعتقاد والعلم بثبوت بعض حقائق الاشياء لان هٰذه النسبة ايضًا حقيقة من الحقائق مع ان الامر ليس کذلک لانهم ينکرون العلم بثبوت شیء وعدم ثبوته بطريق السلب الکلی ووجه الاندفاع ان القول باالعلم ثبوت بعض الحقائق انماکان لازمًا لوکان المراد من الزعم الاعتقاد وليس کذلک بل المراد منه القول الباطل لان الزعم کمایستعمل بمعنی الاعتقاد الباطل فکذلک يستعمل بمعنی القول الباطل .

قوله ﴿ وشاک فی انه شاک ﴾ جواب سؤال مقدر وهوانه علی هٰذا لزم الاعتراف منهم باالعلم علی ثبوت حقيقة من الحقائق وهی الشک علی حقائق الاشياء ، وحاصل جوابه ان هٰذا انماکان وارداً لو ثبت لهم الشک علی حقائق الاشياء وليس کذلک بل لهم شک فی ذلک الشک .

قوله ﴿ وهلم جرًّا ﴾ جواب سؤال مقدر وهوانه لماثبت له الشک فی انه شاک لزم اعترافهم باالعلم علی ثبوت حقيقة من الحقائق وهی الشک علی هٰذه النسبة . وحاصل جوابه ان هٰذا انماکان وارداً لوکان الشک حاصلاً له علی هٰذه النسبة الموجودة فی قوله انه شاک بطريق اليقين وليس کذلک بل فی ذلک الشک ايضًا شک وهٰکذا الی غير النهاية وقال عصام الدين ان الزعم بمعنی الاعتقاد فيکون فی قوله ويزعم انه شاک اشارة الی انهم اعتقدواکونهم شاکين وان انکروا الاعتقاد واعترض علی توجيه عصام الکفوی بان علی هٰذا التوجيه يلزم ان يکون کلام الشارح اعتراضًا ورداً علی اللا ادرية لابيانًا لمذهبهم وذلک ينافی سوق عبارة الشارح لان سوق عبارة الشارح انماهو لبيان مذهب اللا ادرية لا للاعتراض والرد عليهم ثم انه لابد لتوضيح کلمة هلم من بيان امور الاول بيان حقيقة ففيه اختلاف بين

البصريين والكوفيين فعند الكوفيين انها مركبة من هم وام بتشديد الميم وضم الهمزة صفة امر من ام يؤم ومعناه القصد ثم نقلت ضمة الهمزة الى لام هل وحذفت الهمزة فصار هلم (فانقيل) لامعنى للاستفهام هٰهنا كماهو ظاهر فلايصح تركيبها من هل وام (قلنا) هٰذا انماكان وارداً لوكان هل هٰهنا ايضًا للاستفهام وليس كذلك بل نقل عن الاستفهام الى الطلب والتحريض وارادة التحريض تصح هٰهنا وعند البصريين مركبة من هاء للتنبيه محذوقة الالف لحصول الاختصار ومن لم بضم اللام وتشديد الميم امر مخاطب من لم يلم اذا جمع معناه اى اجمع نفسك الينا والامر الثانى بيان تصريف هٰذه الكلمة وعدم تصريفها فانه وقع الاختلاف بين الحجازيين وبين اهل النجد فعند الحجازيين هٰذه الكلمة غير متصرفة يستوى فيه الواحد والمثنى والمجموع والمذكور والمؤنث فيستعمل لكل واحد من هٰذه الامور هلم بصيغة المفرد وعند اهل نجد هى كلمة متصرفة فيقال هلم هلما هلموا هلمى هلما هلمن فاالفرق موجود باعتبار الوحدة والتثنية والجمع وكذا باعتبار التذكير والتانيث والامور الثالث فى استعمال هٰذه الكلمة فهى مستعملة لازمية وكذا متعدية فعند كونها لازمية تكون بمعنى ائت واقبل وعند كونها متعدية تكون بمعنى احضر مثل قوله تعالى (هَلُمَّ شُهَدَائَكُمْ) اى احضروا شهداء كم (فانقيل) أن جزاً منصوب وللنصب وجوه عديدة فماوجه نصبه (قلنا) نصبه على انه حال من فاعل هلم (فانقيل) ان الحال يكون محمولاً على ذى الحال وهٰهنا لايصح الحمل لان الفاعل ذات وجراً لكونه مصدراً وصف صرف فيلزم حمل الوصف الصرف على الذات وذلك باطل (قلنا) ان جراً مؤول باسم الفاعل فيكون من قبيل الذات مع الوصف فيصح الحمل اونقول فى الجواب عن اصل الاعتراض ان نصب جراً انماهو على انه مفعول مطلق (فانقيل) لايصح كونه مفعولاً مطلقًا لان الواجب فى المفعول المطلق ان يكون الفعل المذكور قبله مشتملاً عليه من قبيل اشتمال الكل على الجزء وهلم لايكون مشتملاً على جراً بذلك الاشتمال (قلنا) هٰذا انما كان وارداً لوكان جراً مفعولاً مطلقًا لقوله هلمّ وليس كذلك بل هو مفعول مطلق للفعل المحزوف وهو جر على صيغة الامر فيكون التقدير هلم وجرجراً ولاشك ان هٰذا الفعل المقدر مشتمل على ذلك المصدر من قبيل اشتمال الكل على الجزء فيصح كونه مفعولاً مطلقًا ثم ان اهل الميزان والفلسفة يستعملون هذا القول اى هلم جراً لبيان عدم النهاية وهٰهنا ايضًا مستعمل لهٰذا المعنى .

قوله ﴿ وهم اللا ادرية ﴾ وذلک لانهم يقولون فی کل واحد من الاشياء لاادری ثم ان اللا ادرية افضل السوفسطائية وذکر عصام الدين وجوهًا ثلاثة لافضلية اللا ادرية الاول ان منشأ انکار ثبوت الاشياء انماهو ان لکل قضية معارض يقابلها ويکون مساويًا معها فی القوة ولاشک ان هٰذا المنشأ لايوجب الانکار عن ثبوت حقائق الاشياء فی نفس الامر کماهو مذهب العنادية والعندية بل يوجب الشک فی ثبوت حقائق الاشياء کماهو مذهب اللا ادرية والوجه الثانی هوان مذهب العندية ان العسل مرأ فی نفس الامر بعد اعتقاد الصفراوی بانه مرمع ان العسل لايصير مراً فی نفس الامر ولايقول بذلک اللا ادرية والوجه الثالث ان الشاک يکون افضل من الجاهل باالجهل المرکب ولاشک ان اللا ادرية شاکون فی ثبوت حقائق الاشياء واما العنادية والعندية فجاهلون باالجهل المرکب کماهو الظاهر .

قوله ﴿ ولنا تحقيقًا ﴾ الظرف خبر مقدم وقوله انا نجزم مبتداءِ مؤخر وقوله تحقيقًا اما منصوب علی انه تميز عن النسبة الواقعة بين المبتداء والخبر اوعلی انه حال من فاعل نجزم (فانقيل) الحال يکون محمولاً علی ذی الحال وهٰهنا لايصح الحمل لان تحقيقًا وصف صرف وفاعل نجزم ذات فيلزم علی تقدير الحالية حمل الوصف الصرف علی الذات (قلنا) ان تحقيقًا مصدر مؤول باسم الفاعل فيکون الذات مع الوصف ای محققًا فيکون هٰذا من قبيل حمل الذات مع الوصف ولاشک انه يصح حمل الذات مع الوصف علی الذات (فانقيل) لايصح کونه حالاً من وجهٍ آخر وهو ونه فات المطابقة بين الحال وذی الحال فی الافراد والجمعية لافراد الاول وجمعية الثانی (قلنا) ان محققًامؤول بمحققين فيکون الحال ايضًا جمعًا کما ان ذا الحال جمع فوجدت المطابقة بين الحال وذی الحال فی ان کل واحد منهما جمعًا ثم ان الدليل من حيث التحقيق والالزام علی نوعين الاول الدليل التحقيقی والثانی الدليل الالزامی فاالدليل التحقيقی مايدعی المستدل ان مقدماته صادقة سواء کانت صادقة فی نفس الامر اولاتکون صادقة فی نفس الامر فاالمطلوب من الدليل الاول تحقيق الحق والزام الخصم معًا وقد يکون المقصود منه الامر الاول فقط دون الثانی والدليل الالزامی هوما تکون مقدماته مسلمة عند الخصم لاعند المستدل والمطلوب من هٰذا الدليل هو الالزام علی الخصم وهٰذا الاول هوالدليل التحقيقی والثاني هو الدليل الالزامی .

قوله ﴿ باالضرورة ﴾ (فانقيل) ان الضرورة بمعنی البداهية فيلزم من ذلک ان العلم

الحاصل بالعيان والعلم الحاصل بالبيان كل واحد منهما حاصل بالبداهة فهٰذا ينافى قوله بالبيان لان البيان هو الدليل ولاشک ان العلم الحاصل من الدليل هو العلم النظرى لاالعلم البدهى (قلنا) هٰذا انماكان وارداً لوكان معنى قوله باالضرورة باالبداهة وليس كذلک بل معنى قوله باالضرورة هو باليقين واليقين يعم البداهة والنظرية ، اونقول فى الجواب نسلم ان الضرورة بمعنى البداهة ولكن هٰذا لاينافى مع قوله باالبيان لان المنافات انماتكون لازمةً لوكان المراد من البيان الدليل وليس كذلک بل المراد منه هو الخبر المتواتر مثل البغداد موجود ولاشک ان العلم الحاصل من الخبر المتواتر هوالعلم البدهى ، اونقول فى الجواب ان معنى الضرورة هى البداهة ومقصود الشارح من ذلک هو دعوى البداهة فى حصول الجزم بان حصول الجزم من البدهيات واما نفس الجزم فاعم من ان يكون حاصلاً باالبداهة اوباالبرهان .

قوله ﴿باالعيان﴾ (فانقيل) العيان معناه الروية باالبصر فيخرج عنه العلم الحاصل باالحواس الباقية من الحواس الظاهرة مع ان البعض من حقائق الاشياء تكون ممعلومة بباقى الحواس الظاهرة (قلنا) هٰذا انماكان وارداً لوكان المراد من العيان معناه الحقيقى اى الروية باالبصر وليس كذلک بل المراد منه المعنى المجازى وهو الاحساس باحد الحواس الخمسة الظاهرة ، قال عصام الدين ان هٰذا الدليل ظاهر فى دفع شبهة اللا ادرية ومع ذلک يندفع شبهة العنادية والعندية انتهى كلاماه بمعناه ، قال الكفوى بين كلامى عصام الدين منافات لانه يعلم من هٰذا الكلام ان هٰذا الدليل لدفع شبهة السوفسطائية ، وقال فيما سبق ان هٰذا الدليل انماهو لاثبات دعوانا لالرد دعوى السوفسطائية ويمكن ان يجاب عن اعتراض الكفوى بان مراده فيما سبق هوان الدليل المقصود باالذات منه هو اثبات دعوانا واما رد دعوى السوفسطائية فلايكون مقصوداً باالذات من هٰذا الدليل ومراده ههُنا ان رد دعوى السوفسطائية انماهو مقصود باالعرض دون باالذات فلامنافات بين كلامى عصام الدين وقال الكفوى ان هٰذا الدليل انماهو على نمط القياس الاقترانى تقرير هٰكذا انانجزم بثبوت الاشياء بعضها بالعيان وبعضها باالبيان وكل مانجزم بثبوته باالعيان فهو ثابت فى نفس الامر والعلم به متحقق ينتج ان الاشياء ثابتة فى نفس الامر والعلم بها متحقق .

قوله ﴿ والزامًا ﴾ هٰذا معطوف على قوله تحقيقًا فحكمه فى الاعراب مثل حكم تحقيقًا اى انا نجزم ملزمين ثم انه يرد ههُنا اعتراضان الاول انه لابد فى الدليل الالزامى ان

يكون موجبًا للخصم الالزام باالقبول والاعتراف وهٰذا الدليل لايكون كذلك كماهو الظاهر لعدم القبول والاعتراف من جانب السوفسطائية لاجل هٰذا الدليل والثانى انه لابد فى ذكر الدليل الالزامى من وجود فائدة ولافائدة فى هٰذا الدليل الالزامى واجاب عصام الدين الاعتراض الثانى بانا لانسلم عدم وجود الفائدة فى ذكر هٰذا الدليل الالزامى لان الفائدة فى الدليل الالزامى اعم من ان تكون باالنسبة الى الخصم اوباالنسبة الى الطالب وههُنا وان لم يفد الفائدة باالنسبة الى الخصم ولكن الفائدة فيه موجودة باالنسبة الى الطالب وهودفع الفساد عنه وحفظ للحق ولم يذكر عصام الدين الجواب عن الاعتراض الاول وذكر الكفوى جوابًا عن الاعتراض الاول واستفاد ذلك الجواب من كلام عصام الدين ،وحاصل ذلك الجواب هوانه لايلزم فى الدليل الالزامى ان يكون موجبًا للخصم القبول والاعتراف باالفعل بل يجب فيه ان يكون بحيث يمكن ان يكون موجبًا للخصم القبول والاعتراف وان لم يقبله الخصم مكابرة وعناداً ولاشك ان هٰذا الدليل الالزامى كذلك فانه لم يوجد فيه الفعلية ولكن وجدت فيه القوة والامكان .

قوله ﴿انه ان لم يتحقق نفى الاشياء﴾ المراد من نفى الاشياء السالبة الكلية التى هى مدعى السوفسطائية اى لاشيء من الاشياء بثابت فتحقق نفى الاشياء صدق هٰذا القضية السالبة الكلية وعدم تحقق نفى الاشياء هو عدم صدق القضية المذكورة .

قوله ﴿ فقد ثبت ﴾ (فانقيل) انه لايلزم من عدم تحقق نفى الأشياء ثبوت الاشياء لانه اذا تحقق بعض الاشياء وانتفى البعض الآخر من الاشياء فيصدق حينئذٍ عدم تحقق نفى الاشياء ولايصدق تحقق جميع الاشياء فلايصح قوله فقدثبت ،اجاب عنه عصام الدين ان المراد من الثبوت هو ثبوت جنس الاشياء ومفاده الموجبة الجزئية رداً على السوفسطائية لانهم قائلون باالسالبة الكلية ولاشك ان عند عدم تحقق نفى الاشياء ثبوت جنس الاشياء لانه اذا لم يتحقق نفى الاشياء فلايخلو اما ان يكون جميع الاشياء متحققة اوبعض الاشياء متحققة وكل واحد من التقديرين يثبت جنس الاشياء (فانقيل) ان الضمير المستكن فى قوله فقد ثبت راجع الى الاشياء لاالى جنس الاشياء فكيف يقال فى الجواب ان المراد ثبوت جنس الاشياء (قلنا) فى كلام الشارح صنعة الاستخدام فانه أُريد من لفظ الاشياء جميع الاشياء لان اللام فى الاشياء للاستغراق وأُريدمن الضمير الراجع الى لفظ الاشياء جنس الاشياء (فانقيل) لايصح ارجاع

ضمير ثبت الى الاشياء الفوات المطابقة بين الراجع والمرجع لان الضمير المستكن فى ثبت ضمير الواحد والاشياء جمع (قلنا) ان الاشياء اسم جمع لاجمع ولاشک ان اسم جمع مفرد من حيث اللفظ فيكون الضمير مطابقًا مع المرجع وهٰذا هو مذهب سيبويه والخليل ،اونقول فى الجواب انه جمع وافراد الضمير لاجل ان المراد من الاشياء جنس الاشياء ولاشک ان الجنس من قبيل المفردات .

قوله ﴿وان تحقق فاالنفى حقيقة من الحقائق﴾ الضمير المستكن فى قوله وان تحقق راجع الى نفى الاشياء فيكون المعنى ان تحقق نفى حقائق الاشياء فايضًا ثبت بعض الاشياء لان النفى حقيقة من الحقائق فحاصل هٰذا الدليل انه لايخلو اما ان لايتحقق نفى حقائق الاشياء او يتحقق نفى حقائق الاشياء فعلى الاول ثبت جنس حقائق وعلى الثانى ثبت بعض حقائق الاشياء وهو النفى وعلى كل واحد من التقديرين يثبت الموجبة الجزئية وهى ان بعض حقائق الاشياء ثابتة ولاشک ان هٰذه الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية التى هى مدعى السوفسطائية واعتراض على الشق الاول من الدليل العلامة الخيالى بانالانسلم ثبوت بعض الاشياء على تقدير عدم تحقق نفى الاشياء على سبيل الاستغراق لانه يجوز ان لايتحقق نفى الاشياء ولايتحقق ثبوت الاشياء وهٰذا وان كان ارتفاع النقيضين ولكن ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عند السوفسطائية وكذا محاليته ايضًا من المخيلات فلايتم الالزام عليهم بهٰذا الدليل (قلنا) هٰذا انماكان وارداً لوكان الضمير المستكن فى قوله فقد ثبت راجعًا الى الاشياء وليس كذلک بل ذلک الضمير راجع الى نفى النفى اى ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت نفى نفى الاشياء ولاشک ان نفى النفى حقيقة من الحقائق فثبت بعض مانفيتم اويتحقق نفى الاشياء فاالنفى حقيقة من الحقائق فعلى هٰذا التقدير ايضًا ثبت بعض مانفيتم ثم ان العلامة الخيالى لما اعتراض على الشق الاول من هٰذا الدليل قال بعد ذلک الصواب فى الالزام على السوفسطائية الاقتصار على الشق الثانى من هٰذا الدليل وهو تحقق نفى الاشياء بان انكم ايها السوفسطائية قد جزمتم بنفى حقائق الاشياء ولاشک ان هٰذا النفى من جملة الحقائق فثبت بعض مانفيتم فثبت عليهم الالزام لانهم قائلون باالسالبة الكلية وقد ثبت ههُنا الموجبة الجزئية ولاشک ان الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية ويرد على العلامة الخيالى بان عند الاقتصار على الشق الثانى لايثبت الالزام على السوفسطائية لان انكار السوفسطائية عن حقائق

الموجودات الخارجية ونفى حقائق الاشياء من الموجودات الذهنية ولاتكون هٰذه الموجبة الجزئية نقيضًا للسالبة الكلية لان السالبة الكلية خارجية والموجبة الجزئية ذهنية ، وأُجيب عن هٰذا الاعتراض بان النفى حكم اى نسبة تامة خبرية والحكم فى مرتبة القيام باالذهن تصديق والتصديق علم والعلم صفة انضمامية للنفس الناطقة ولاشك ان النفس الناطقة موجودة فى الخارج فيكون العلم ايضًا من الاعتراض الموجودة فى الخارج فيكون النفى من الموجودات الخارج فحينئذٍ تكون الموجبة الجزئية ايضًا خارجية فتكون نقيضًا للسالبة الكلية الخارجية فيثبت الالزام على تقدير الاقتصار على الشق الاخير للدليل ويرد على هٰذا الجواب باناالانسلم ان العلم من الموجودات الخارجية لانه عبارة عن الاضافة بين العلم والمعلوم عند جمهور المتكلمين وصفة ذات اضافةٍ عند المحققين من المتكلمين فلايكون موجوداً فى الخارج ولوثبت وجوده فى الخارج فلا محالة يكون ذلك الثبوت بانظار دقيقة كما ان يقال ان العلم صفة انضمامية للنفس الناطقة لانها عبارة عن الحاله الادراكية للنفس الناقطة القائمة بها باالقيام الانضمامى والشرط فى الصفة الانضمامية ان تكون موجودة فى ظرف وجود الموصوف ولاشك ان النفس الناقطة موجودة فى الخارج فلا محالة تكون الصفة الانضمامية ايضًا موجودة فى الخارج وهوالعلم هٰهُنا واذا اجد العلم فى الخارج كان الحكم موجوداً فى الخارج فكان النفى موجوداً فى الخارج ولما كان وجود العلم فى الخارج باالانظار الدقيقة فكيف يبنى الالزام على السوفسطائية على هٰذا الامر الخفى فانهم ينكرون اجلى البدهيات فلما كان الجواب المذكور عن الاعتراض الوارد على العلامة الخيالى باطلاً لورود هٰذا الاعتراض عليه فاالحق فى الجواب ان على تقدير الاقتصارعلى الشق الثانى من الدليل كماقال به الخيالى يثبت الالزام على السوفسطائية ولانسلم ان انكارهم مقصود على الموجودات الخارجية بل هو من مطلق الموجودات سواء كانت ذهنية اوخارجية فاذا ثبت النفى وان جان من الموجودات الذهنية يثبت الالزام عليهم لانه يثبت حينئذٍ بعض مانقوه وذكر البعض لتوجبه هٰذا الالزام بان هٰذا لترديد فى التحقق وهو بمعنى الوجود والمتبادر من الوجود هوالوجود الخارجى فيكون تقرير الدليل هٰكذا انه لايخلو اما ان لايوجد نفى الاشياء فى الخارج اويوجد نفى الاشياء فى الخارج فعلى الاول يكون جنس الاشياء موجوداً فى الخارج والايلزم ارتفاع النقيضين وعلى الثانى يكون بعض الاشياء موجوداً فى الخارج هو نفى الاشياء لان النفى حقيقة

من الحقائق ولايرد على هٰذا التوجيه ان انكار هم مقصود على الموجودات الخارجية والنفی انماهو من الموجودات الذهنية ووجه عدم الورود ظاهر ورد على هٰذا التوجيه العلامة الخيالی بان على هٰذا التوجيه لايثبت الالزام عليهم لان لهم ان يختاروا الشق الاول وهو عدم وجود نفی حقائق الاشياء فی الخارج ولكن لايلزم من ذلك ثبوت جنس حقائق الاشياء فی الخارج لانه يجوز ان لايكون النفی موجوداً فی الخارج ويكون موجوداً فی الذهن واذا كان موجوداً فی الذهن يكون موجوداً فی نفس الامر فلايكون جنس حقائق موجوداً فی الخارج لانه لووجه جنس حقائق الاشياء فی الخارج لكان جنس حقائق الاشياء موجوداً فی نفس الامر والحال ان نفی حقائق الاشياء ايضًا موجود فی نفس الامر فلزم اجتماع النقيضين وهو باطل فلايثبت الالزام على السوفسطائية بهٰذا التوجيه .

قوله ﴿ ولايخفى انه انمايتم على العناديه ﴾ لانه يجوز للعندية ان يقولوا ان هٰذه الحجة صحيحة عندكم وباطلة عندنا واما اللا ادرية فلايعترفون بشیء من الاثبات اوالنفی فكيف تقوم الحجة عليهم واعتراض عصام الدين بان بين كلامی الشارح تناقض لان المذكور فی هٰذا الكتاب هوان هٰذا الالزام انمايتم على العنادية فقط ولايتم على العندية واللا ادرية والمذكور فی الشرح المقاصد هوان هٰذا الالزام يتم على كل واحد من العنادية والعندية ولايتم على اللا ادرية (قلنا) هٰذا انماكان وارداً لوكان المراد من العنادية معناه الاصطلاحی ای الطائفة الخاصة من السوفسطائية وليس كذلك بل المراد من العنادية المعنى اللغوی ای المعاندون للحق الذين يجزمون بنفی الاشياء فی نفس الامر ولاشك ان العنادية باالمعنى اللغقی شامل للعنادية والعندية ، اونقول فی الجواب ان المراد من العنادية المعنى الاصطلاحی ولكن العنادية باالمعنى الاصطلاحی يطلق على معنيين الاول مقابل العندية واللا ادرية والثانی مقابل اللا ادرية فاالعنادية باالمعنى الاول لايشمل العندية ولكن بالمعنى الثانی يشمل العندية والمراد من العنادية هٰهُنا المعنى الثانی دون المعنى الاول فاندفع التناقض بين كلامی الشارح ،اونقول فی الجواب ان التناقض انماكان لازمًا لوكان المذكور فی هٰذا الكتاب وفی شرح المقاصد دليلاً واحداً وليس كذلك بل الدليل المذكور فی هٰذا الكتاب غير الدليل المذكور فی شرح المقاصد لانه قال فی شرح المقاصد لايخفى مافی كلام العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات اونفی سيمًا اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهةٍ انتهى كلامه فاالاشتراك بين

العبادية والعندية في الالزام باحد الدليلين لايلزم منه الاشتراك بينهما في الالزام بالدليل الآخر وهٰذا الجواب الاخير ذكره الكفوى وذكر علامة الخيالي وكذا عصام الدين اعتراضًا آخر فقال الخيالى عدم تمامه على اللا ادرية ظاهر واما على العندية ففيه تأمل وقال عصام الدين والحق معه اى الحق هو ماذكرفى شرح المقاصد من ان الالزام يتم على العندية والعنادية ، وحاصل هٰذا الاعتراض انا لانسلم ان هٰذا الالزام لايتم على العندية بل هوتام على العندية ايضًا كما انه تام على العنادية وذلك لان مدار هٰذا الالزام هو الجزم بعدم ثبوت شيء في نفس الامر وكما ان العنادية يجزمون بعدم ثبوت شيء في نفس الامر فكذلك العندية يجزمون بعدم ثبوت شيء في نفس الامر فاذا وجد مدار الالزام في الفريقين كان الالزام تامًا على كل واحدٍ منهما والالزم تخلف الدائر عن المدار وذلك باطل فاذا كان الالزام تامًا على كل واحد من العنادية والعندية فلايصح تخصيص تمام الالزام على العنادية وهٰذا الاعتراض يندفع باالكوابين الاولين من الاجوبة االثلا ثة عن الاعتراض السابق .

قوله ﴿ قالوا الضروريات ﴾ هٰذا دليل اللا ادرية ويفهم منه دليل العندية والعنادية واما كونه دليلاً للا ادرية فظاهر لاخفاء فيه واما فهم دليل العندية منه فهو ان الاحول يرى الشيء الواحد اثنين وغير الاحوال يراه واحداً فيعلم ان الاشياء تابعة للاعتقاد وكذا لما وجدالصفراوى الحلومراً ووجده غير الصفراوى حلواً علم ان الاشياء تابعة للاعتقاد واما في نفس الامر فلم يوجد فيه الشيء واحداً ولا اثنين وكذا لم يكن الحلو ولاالمرارة في نفس الامر واما فهم دليل العنادية فهو ان الشخص يراه الاحوال موهومًا .

قوله ﴿ والحس قد يغلط كثيراً ﴾ (فانقيل) الغلط هوالعلم على خلاف مافى نفس الامر فيلزم من قول اللادرية يغلط الحس في الاحوال والصفراوى العلم بحلاوة العسل ووجدة المرئى ، اجاب عنه الناكت بان هٰذا الدليل الزامى لايجب ان تكون مقدماته مسلمة عند المستدل اى اللا ادرية بل الواجب تسليم مقدمات الدليل عند اهل الحق اى الاشاعرة ولاشك ان اهل الحق يقولون بغلط الاحول والصفراوى فاطلاق الغلط من اللا ادرية مبنى على زعم الناس فلايلزم من اطلاق الغلط القول بوجود العلم عند اللا ادرية وهٰذا الاعتراض والجواب يجزيان في رؤية الاحول ووجد ان الصفراوى لان الرؤية والوجدان علمان وقد وجد من اللا ادرية القول بالروية والوجدان فلابد ان يكون هٰذا ايضًا على زعم الناس (فانقيل) في

كلام الشارح اجتماع المتنافيين لان كلمة قد الداخلة على المضارع تفيد القلة فيكون المعنى ان غلط الحس قليل والكثرة والمذكورة فى كلامه تفيد ان غلط الحس كثيرولاشك فى وجود المنافات بين القلة والكثيرة (قلنا) هذا انماكان وارداً لوكانت كلمة قد فى قوله والحس قد يغلط للتقليل وليس كذلك بل هى للتحقيق لان كلمة قد اذا دخت على المضارع فهى تفيد التقليل فى الاستعمال الاكثر ولكن تفيد التقليل فى بعض الاستعمالات كمافى قوله تعالى (قَدْ يَعْلَمُ اللهُ الْمُعَوِّقِيْنَ مِنْكُمْ) فان كلمة قد ههُنا للتحقيق لعدم صحة كونها للتقليل ، اونقول فى الجواب نسلم ان كلمة قد فى كلام الشارح للتقليل فيكون المعنى ان غلط الحس قليل ويولكن لانسلم انه يلزم المنافات لان المراد من الكثرة هى الكثرة فى نفسه والمراد من القلة هى القلة الاضافية اى باالاضافة الى الصحة ولاشك انه لامنافات بين الكثرة فى نفسه وبين القلة الاضافية فان العشرين مثلاً قليل باالاضافة الى ثلاثين وكثير فى نفسه فغلط الحس كثير فى نفسه وقليل باالاضافة الى صحة الحس ،اونقوله فى الجواب ان الفعل يدل على امور ثلا ثة من الحدث والزمان والنسبة فاالقلة المستفادة من كلمة قد متوجهة الى الزمان والكثرة متوجهة الى الحدث اى الغلط فيكون المعنى ان الحس يغلط كثيراً فى زمان قليل .

قوله ﴿قوله كاالاحول﴾ (فانقيل) لانسلم ان الاحول يرى الواحد اثنين بل يرى الواحد واحداً كماهو الظاهر اجاب المحشى عنه بان هذا انماكان وارداً لوكان المراد من الاحول مطلق الاحول اى سواء كان تكليفيًا اوكان فطريًا وليس كذلك بل المراد من الاحول هو الذى يكون حوله بطريق التكلف واماالاحول الفطرى فلايرى الواحد اثنين بل يرى الواحد واحد .

قوله ﴿ قد تقع فيها اختلافات﴾ فان بعض العقلاء يدعى فى القضية انها بدهية والبعض الآخر لايسلم بداهة تلك القضية فان المشبهة يدعون ان كل موجود يكون فى مكان من القضايا البدهية والمعتزلة يدعون ان العبد خالق لافعاله من البدهيات والاشاعرة يقولون بمنع البداهة فى هاتين القضيتين وبطلانهما والالزم كون الواجب تعالى فى مكان لانه ايضًا موجود ويلزم تعدد الخالقين وهوشرك .

قوله ﴿وتعرض بها شبهة﴾ وذكر صاحب النبراس الشبهة الواقعة فى البدهى الاولى وهوان قولنا الشيء اما موجود اومعدوم من البدهيات الاولية وورد عليه شبهة وهى انالانسلم

وجود التصديق التصديق على هٰذه القضية لان التصديق على هٰذه القضية يستدعى تصور الطرفين والواقع فى طرف المحمول هو المعدوم ولايمكن تصور المعدوم لان التصور عبارة عن حصول صورة الشىء فى العقل فيكون تصور الشىء مسبوقًا بوجود صورة ذلک الشىء ولاصورة للمعدوم لان المراد من المعدوم فى تلک القضية المعدوم المطلق ولاشک ان المعدوم المطلق يکون محالاً ولاصورة للمحال فاذالم يوجد تصور احد الطرفين وهو المحمول فلايحصل التصديق على تلک القضية لان التصديق فرع تصور الطرفين وحل هٰذه الشبهة هوان المحال لا يتصور باالكنه ولابكنهة واما التصور باالوجه وبوجهه للمحال ممكن فيتصور الطرفين لهذه القضية فاذا وجد تصور الطرفين فيوجد التصديق ايضًا ثم ان هٰهُنا مسلكين مسلک الشارح ومسلک عصام الدين فمسلک الشارح هوان الاختلاف ينافى البداهة ويعلم ذلک من قوله و لاختلافات فى البداهى لعدم الالف اولخفاء فى تصور لاينافى البداهة فانه يعلم من هٰذا القول ان الاختلاف ينافى البداهة ومسلک عصام الدين هوان فى صورة الاختلاف لامحالة يكون احد المخالفين غالط فلا امان فى البدهى عن الغلط واذا وقعت الشبهة فى البدهى فيحتاج فى حل تلک الشبهة الى انظار دقيقة فيكون ذلک الحل فى معرض الغلط لاحتمال ان لاترتفع الشبهة اويقع الغلة فى حلها .

قوله ﴿ففسادها فسادها﴾ (فانقيل) لايصح الحمل لان فساد النظريات مغاير عن فساد الضروريات فكيف يقول الشارح ان فساد النظريات هو فساد الضروريات (قلنا) الحمل هٰهُنا بطريق المبالغة فى كون فساد الضروريات سببًا لكون فساد النظريات ، اونقول فى الجواب ان فى عبارة الشارح حذف المضاف فيكون القدير ففسادها سبب فساد النظريات ولاشک انه يصح حينئذٍ الحمل فهٰذه الشبهة الاولى فى النظريات وحاصلها ان النظريات فاسدة لانها فرع الضروريات لكونها مبنية على الضروريات ولاشک ان الضروريات فاسدة فتكون النظريات ايضًا فاسدة لان فساد المبنى عليه يستلزم فساد المبنى دهٰذا الشبهة على نمط القياس الاستثنائى الوضعى تقريره هٰكذا لوكانت الضروريات فاسدة كانت النظريات ايضًا فاسدة لكن المقدم حق فاالتالى مثله اما حقائية المقدم فلمامر واما الملازمة فلان النظريات فرع الضروريات وفساد الاصل يوجب فساد الفرع .

قوله ﴿ولهٰذا كثرفيها اختلاف العقلاء﴾ هٰذه شبهة ثابتة فى النظريات وحاصلها انه

وقع اختلاف العقلاء فی النظریات فان نظر المتکلمین وصل الی حدوث جمیع ماسوی الله تعالی ونظر الحکماء وصل الی قدم العالم ونظر المعتزلة وصل الی ان العبد خالق لافعاله الاختیاریة ونظر الجبریة وصل الی ان العبد مثل الجماد لیس له قدرة لا کاسبة ولاخالقة ونظر الاشاعرة وصل الی ان العبد قادر باالقدرة الکاسبة فی افعاله الاختیاریة ولایکون له قدرة خالقة لافی الافعال الاختیاریة ولافی الافعال الغیر الاختیاریة فاذا وقع الاختلاف فی النظریات علم ان النظر لایکون موصلاً الی الحق والالم یقع الاختلاف فی النظریات فاذا لم یکن النظر موصلاً علم ان النظریات فاسدة فهٰذه الشبهة علی نمط القیاس الاستثنائی الوضعی تقریره هٰکذا لووقع الاختلاف فی النظریات تکون فاسدة لکن المقدم حق فاالتالی مثله واثبات الملازمة وبطلان التالی یعلمان مما سبق من بیان حاصل هٰذه الشبهة .

قوله ﴿ قلنا غلط الحس فی البعض ﴾ قال عبدالحکیم السیالکوتی هٰذا جواب عن الدلیل الذی تمسک به اللا ادریة فیالقدح فی الحسیات فتقریر ذلک الدلیل هٰکذا ان الحس قد یغلط فی بعض المواد ومتی کان کذلک یجوز ان یغلط فی جمیع المواد ینتج اب الحس یجوز ان یغلط فی جمیع المواد فلا اعتماد علی الحس فی حصول العلم وهٰذا الجواب من الشارح منع الملازمة الموجودة فی کبری ذلک القیاس بانا لانسلم الملازمة بین غلط الحس فی بعض المواد وبین جواز غلط الحس فی جمیع المواد لان الغلط فی بعض المواد انماهو لاجل اسباب جزئیة فذلک لاینافی الجزم فی البعض الآخر من المواد لانتفاء اسباب الغلط فی ذلک البعض الآخر وذکر العلامة الخیالی اعتراضًا من جانب اللا ادریة علی جواب الشارح الذی منع فی ذلک الجواب کبری دلیل اللا ادریة فحاصل هٰذا الاعتراض هوان الملازمة ثابتة فی کبری القیاس لجواز ان یکون الغلط عامًا موجوداً فی جمیع المواد لاجل وجود سبب عام لذلک الغلط العام لانه یجوز ان یکون سبب الغلط عامًا موجوداً فی جمیع المواد ولایکون وجوده مختصًا ببعض المواد دون البعض الآخر واجاب عن هٰذا الاعتراض العلامة الخیالی بانا لانسلم انه یجوز ان یکون سبب الغلط عامً موجوداً فی جمیع المواد فان بداهة العقل جازمة بانتفاء سبب الغلط فی بعض المواد مثل ادراک حلاوة العسل فان العقل یجزم بانتفاء سبب الغلط فی ادراک حلاوة العلسل فعلم ان سبب الغلط لایکون موجوداً فی جمیع المواد (فانقیل) کیف یوجد الجزم بانتفاء الغلط فی بعض المواد مثل ادراک حلاوة العسل لاجل

انتفاء اسباب الغلط لامكان الغلط في نفسه ، اجاب عنه عبدالحكيم السيالكوتی بان المراد من الجزم هو الجزم العادی ولاشک ان الجزم العادی لایکون منافیًا مع امکان الغلط وکذا امکان الغلط لایکون منافیًا مع الجزم العادی ونظیر ذلک انا نجزم جزمًا عادیًا علی ان جبل اُحُد لم ینقلب ذهبًا مع ان انقلابه ذهبًا ممکن فی نفسه فعلم ان الامکان لایکون منافیًا مع الجزم العادی (فانقیل) جواب الخیالی لایکون ملزمًا علی اللا ادریة لانه یجوز لهم ان یقولوا سبب الغلط عام موجود فی جمیع المواد وانهلا حلاوة فی العسل فی نفس الامر وان الحس یخطأ فی ادراک حلاوة العسل اجاب عنه العلامة الخیالی بان کلام الشارح لیس مبنیًا علی الالزام بل هو مبنی علی التحقیق لدفع فساد طالب الحق بان لایعود احد من اهل الحق عن مدعاه .

قوله ﴿ قوله والاختلافات فی البدهی لعدم الالف ﴾ هٰذا جواب عن دلیل السوفسطائیة لفساد البدهیات الاولیة وکان ذلک الدلیل علی نمط القیاس الاستثنائی الوضعی وتقریره هٰکذا لووقع الاختلاف فی البدهی وتعرض بها الشبهة لکانت البدهیات فاسدة لکن المقدم حق فاالتالی مثله وحقانیة المقدم وکذا الملازمة معلومتان مما سبق من تقریرنا وحاصل جواب الشارح عن هٰذا الدلیل هوانا نمنع الملازمة بان وقوع الاختلاف وتعرض الشبهة لایستلزم فساد البدهیات لان وقوع الاختلاف قد یکون لعدم الالف والعادة وقد یکون لوجود الخفاء فی تصور الطرفین بان یکون الطرفان نظریین وکذا وقوع الشبهة ایضًا یکون لاجل عدم الالف اولوجود الخفاء فی الطرفین .

قوله ﴿ وکثرة الاختلاف الفساد الانظار﴾ هٰذا جواب عن الدلیل الثانی لفساد النظریات وکان ذلک الدلیل علی نمط القیاس الاستثنائی الرفعی تقریر هٰکذا لووقع کثرة الاختلاف فی النظریات لکانت النظریات فاسدة لکن المقدم حق فاالتالی مثله وهٰذا الجواب عن ذلک الدلیل بمنع الملازمة لان کثرة الاختلاف انماهو الفساد الانظار فهٰذا لاتنافی حقیة بعض النظریات اذا کان النظر الموصل الی تلک النظریات حقًا فاذا کان الناظر راعی قوانین النظریکون مدرکًا للحق واما اذا لم یراعی الناظر قوانین النظر فیقصر عن ادراک الحق .

قوله ﴿لانهم لایعترفون ﴾الضمیر المنصوب راجع الی السوفسطائیة ولایجوز ارجاع هٰذا الضمیر الی اللا ادریة فقط فان ذلک قصور فاالسوفسطائیة اذا لم یعترفوا بمعلوم لیثبت به مجهول فلاسبیل الی المناظرة معهم لان المناظرة امان یکون لاثبات مطلوب اولالزام الخصم

ولايمكن واحد من هٰذين الامرين هٰهُنا اماالاول وهواثبات المطلوب فلان من انكر عن ثبوت البدهياتالاولية وعن تحقق العلم بها كيف يعترف بثبوت مطلوب واما الثانى فلان العنادية يقولون ان هٰذا الالزام وهم باطل ليس له حقيقة ولعندية يقولون ان هٰذا الالزام باطل عندنا وحق عند كم واللا ادرية يظهرون الشک والشک فى الشک وهلم جراً فاذا فقد هٰذان الامران فلا فائدة فى المناظرة معهم سوى تضيع الوقت وتشهير مذهب هٰؤلاء الحمقاء .

قوله ﴿بل الطريق تعذيبهم باالنار ليعترفوا اويحترفوا﴾ ففى صورة الاعتراف باالالم يثبت الالزام عليهم لانه حصل لهم العلم باالالم الذى من المحسوسات وباللذة التى هى من البدهيات وحصل التميز بينهما وفى صورة الاحتراق يحصل لناالنجاة من شرهم (فانقيل) ان التعذيب باالنار لايجوز للعباد بل ذلک من الكبائر فكيف يقول الشارح بل الطريق تعذيبهم باالنار واجاب عن هٰذا الاعتراض عبدالعزيز الفرهارى بوجوده عديدة الاول ان هٰذا تؤديب وليس بتعذيب وما لايجوز هو التعذيب واما التأديب فيجوز (فانقيل) لايصح ان يكون تأديبًا لانهم حينئذٍ يعترفون باالالم ولكن يجوزون ان يكون ذلک خطاءً فلا يفيد الزامًا عليهم فاذا لم يكن مفيداً للالزام فلا فائدة فى تعذيبهم باالنار كما لافائدة فى المناظرة معهم (قلنا) لانسلم انه لايكون مفيداً للالزام عليهم بل مفيد لانا نقول لهم حين وقولهم فى النار لايخلو اما ان يكون هٰذا الالم واقعًا فى الواقع اولايكون واقعًا فى الواقع فعلى الاول يبطل مازعمتم من الكيلة من انه لاشىء من الشياء ثابتًا فى الواقع ولايكون العلم بها متحققًا وعلى الثانى قلنا لهم لم تصيحون وتستفيثون على هٰذا المخترع مع علمكم باختراعه (فانقيل) لماكان هٰذا تأديبًا لاتعذيبًا فلم سمى باالتعذيب (قلنا) لانه فى صورة التعذيب فلذا سمى باالتأديب والوجه الثانىٰ انه يقاس على اهل الحصن من الكفار فان اهل الحصن اذا لم قتلهم الابطريق التعذيب باالنار فيجوز حينئذٍ تعذيبهم باالنار والسوفسطائية ايضًا لايمكن الالزام عليهما الا باالتعذيب باالنار فلذا جاز تعذيبهم باالنار ثم رد على هٰذا الجواب عبدالعزيز الفرهارى بان هٰذا قياس مع الفارق والوجه الثالث ان الرنديق ومن يكون مشابهًا معه مثل السوفسطائية مستثنى عن عدم جواز التعذيب باالنار لانه نقل عن ابى بكر رضى الله تعالى عنه وعلى رضى لله تعالى عنه احراق بعض الزنادقة والوجه الرابع ان مراد الشارح انه لايمكن الزمهم الابهٰذا الطريق لا انه يجوز احراقهم .

قوله ﴿واسباب العلم﴾ لما ثبت المصنف العلم بحقائق الاشياء رداً على

السوفسطائية اراد ان يحقق ذلک ببيان اسباب العلم (فانقيل) العلم مذكور فيما سبق والشیء اذا ذکر صراحةً لابد ان يذكر ثابتًا بالضمير لابالاسم الظاهر فينبغي ان يقول المصنف واسبابه بارجاع الضمير المجرور الى العلم ، اجاب عنه عصام الدين بان الاتيان باالاسم الظاهر مع ان المناسبوهو الاتيان بالضمير لئلا يتوهم عود ذلک الضمير الى العلم المتعلق بجنس الايشاء لان العلم المذكور متعلق بجنس الاشياء لانه قال والعلم بها ای بحقائق الاشياء فيلزم من ذلک ان هٰذه الاسباب الثلاثة انماهی لهٰذا العلم الخاص المتعلق بجنس حقائق الاشياء وليس كذلک لان هٰذا الاسباب لمطلق العلم مع قطع النظر عن تلک الخصوصية .

قوله ﴿وهو صفة يتجلی بها المذكور لمن قامت هی به﴾ (فانقيل) هٰذا التعريف لايكون مانعًا عن دخول الغير يدخل فيه الحياة والوجود لان كل واحد منهما صفة باستعانتهما يتجلی بها المذكور لمن قامت هی به ، اجاب عنه عصام الدين بان هٰذا انماكان وارداً لوكان الباء للاستعانة وليس كذلک بل هی للسببية والمراد من السبب هوالسبب المفضی الی العلم وام الحياة والوجود فليسا من اسباب العلم بل هما شرطان للعلم فاالعلم صفة يتجلی بسببها المذكور لمن قامت هی به ولاشک ان الحياة لايكونان كذلک (فانقيل) الظاهر ان يذكرالشیء مكان المذكور لان الشیء اعرف من المذكور والمناسب مع التعريف يكون ماهو اوضح فينبغی ان يقول صفة يتجلی بها الشیء (قلنا) لايصح ذكر الشیء فی تعريف العلم لان الشیء عند الاشاعرۃ معناه الموجود فيكون المعنى ان العلم صفة يتجلی بها الموجود دون المعدوم مع ان العلم كما ينجلی به الموجود فكذلک يتجلی به المعدوم ايضًا (فانقيل) ان الشیء وان كان معناه الحقيقی هوالموجود ولكن يستعمل مجازاً بمعنی مايعلم ويخبر عنه فينبغی ان يذكرالشیء مكان المذكور فيعم الموجود والمعدوم (قلنا) لايصح جعله باالمعنی المجازی لان هٰذا تعريف العلم فيلزم اخذ المجاز فی التعريف مع ان المجازت وكذا الدلالات الالتزامية مهجورة فی التعويفات .

قوله ﴿ای يتضح﴾ جواب سؤال مقدر وهوان التجلی عبارة عن الحالة العارضية علی الاولياء فی وقت مراقبتهم فلايكون لذكره معنًی هٰهُنا وحاصل جوابه ان هٰذا انماكان وارداً لوكان المراد من التجلی معناه الاصطلاحی وهو الحالة المخصوصة العارضة علی الاولياء فی وقت المرقبة وليس كذلک بل المراد منه معناه اللغوی وهو الوضوح ولاشک انه يصح ارادة

الوضوح منه فی هٰذا التعریف .

قوله ﴿ویظهر﴾ جواب سؤال مقدر وهوان الوضوح عبارة عن الظهور بعد الابهام فیکون مفاد ذلک ان المعبر فی العلم علی الشیء ان یکون الابهام موجوداً فی ذلک الشیء مع ان الامر لیس کذلک بل العلم یتعلق بمطلق الشیء سواء وجد فیه الابهام قبل اولم یوجد وحاصل جوابه ان الوضوح کما یستعمل فی ذلک المعنی فکذلک یتسعمل فی مطلق الظهور سواء کان مسبوقًا بوجود الابهام اولایکون مسبوقًا بوجود الابهام .

قوله ﴿ ویمکن ان یعبرعنه ﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان المتادر من المذکور هوان یکون مذکوراً باالفعل فیخرج عن التعریف العلم الذی یتجلی به مالایکون مذکوراً ، وحاصل جوابه ان ذلک المعنی وان کان متبادراً ولکن المراد من المذکور هٰهُنا مایمکن ان یذکر ویعبرعنه سواء کان مذکوراً باالفعل اولایکون مذکوراً باالفعل والعمل باالمتبادر انمایکون اذا لم یمنع منه مانع وهٰهُنا وجد المانع وهولزوم عدم جامعیة هٰذا التعریف (فانقیل) المذکور مشتق من الذکر وهو قد یکون بضم الذال ومعناه حینئذٍ العلم وقد یکون بکسر الدال ومعناه حینئذٍ التلفظ والتعبیر فاالمذکور فی هٰذا التعریف من المضموم اومن المکسور اجاب عنه الشارح بقوله ان یعبر عنه ، حاصل جوابه ان المذکور مشتق من الذکر باالکسر لا باالضم (فانقیل) ماالوجه للشارح حیث جعل المذکور من المضموم لامن المکسور مع ان کل واحد من الاستعمالین موجود فی کلام العرب (قلنا) الوجه للشارح هوان المذکور من الذکر باالکسر متبادر ومن الذکر باالضم غیر متبادر ویجب حمل الفاظ التعریف علی المتبادر ، اونقول فی الجواب الوجه للشارح فی ذلک الاختیار هوان المضموم یوهم اختصاص العلم باالقلب فیلزم خروج ادراک الحواس عن التعریف مع ان ادراک الحواس من افراد العلم ، اونقول فی الجواب عن اصل الاعتراض بان المراد من المذکور هوالمشتق من الذکر باالضم معناه العلم فیکون المذکور بمعنی المعلوم (فانقیل) فعلی هٰذا یلزم الدور لان المذکور اذا کان مشتقًا من الذکر باالضم یکون معناه المعلوم وهو مشتق من العلم فیکون معرفته موقوفًا علی معرفة العلم لان معرفة المشتقات موقوفة علی معرفة المبادی واذا کان مأخوذاً فی تعریف العلم یکون معرفة العلم موقوفة علی معرفة المعلوم فما هٰذا الادور (قلنا) لانسلم لزوم الدور لان العلم معناه الیقین علی اصطلاح المتکلمین واماالذکر باالضم فهو شاملٌ للیقین والظن والجهل

المركب فيكون معرفة العلم موقوفة على معرفة المذكور ولكن لايكون معرفة المذكور موقوفة على معرفة العلم ، اونقول فى الجواب ان المراد من العلم المعنى الاصطلاحى اى صفة يجلى بها المذكور لمن قامت هى به والمراد من الذكر باالضم معناه اللغوى وهو المعنى المصدرى فيكون المراد من المذكور ايضًا المعنى اللغوى لا المعنى الاصطلاحى .

قوله ﴿ قوله موجوداً كاناومعدومًا ﴾ جواب سؤال مقدر وهوان المناسب ان يذكر الشيء مكان المذكور لكون الشيء اعرف من المذكور فيكون مناسبًا بمقام التعريف ، وحاصل جوابه ان الشيء عند المتكلمين معناه الموجود فلايشمل هو للمعدوم بخلاف المذكور فانه يشمل الموجود والمعدوم كليها فلذا اختار المذكور على الشيء وانا قد ذكرنا هٰذا الاعتراض والجواب فيما سبق (فانقيل) ان البعض من افراد المعدوم هوالمحال والمحال يكون معدومًا ذهنًا وخارجًا ولايكون له صورة فى العقل والعلم على الشيء يقتضى وجود صورة ذلک الشيء لان العلم عبارة عن الصورة فى مرتبة القيام (قلنا) انكم حكمتم بامتناع العلم على المحال فلابد ان يكون معلومًا لان الحكم على المجهول المطلق محال ، اونقول فى الجواب المحال انما لايكون معلومًا باالكنه وبكنهه واما باالوجه وبوجهه فيمكن العلم به .

قوله ﴿ فيشمل ادراک الحواس ﴾ جواب سؤال مقدر وهوانه ماالوجه للشارح حيث اورد هٰذا التعريف للعلم ولم يذكر التعريف المشهور للعلم اى صفة توجب تميز لايحتمل النقيض ، وحاصل جوابه انما اختار هٰذا التعريف لا التعريف المشهور لان هٰذا التعريف شامل للتصديقات الغير اليقينية بخلاف التعريف المشهور فانه غير شامل للتصديقات الغير اليقينية وايضًا شمول هٰذا التعريف للتصورات ظاهر لاضعف فيه بخلاف التعريف المشهور فان شموله للتصورات ضعيف لكون المعنى عليه للشمول ضعيف لان المعنى عليه لذلک الشمول هو عدم وجود النقيض للتصور مبنى عليه لكثيرمن الاحكام المنطقية (فانقيل) شمول هٰذا التعريف لادراک الحواس غير ظاهر لان ذلک انما يصح لوكانت الحواس ثابتة عند اهل الكلام وليس كذلک لعدم ثبوت الحواس الباطنة عند اهل الكلام (قلنا) هٰذا انما كان وارداً لوكان المراد من الحواس الباطنة اوالحواس المطلقة اعم من ان تكون ظاهرة اوتكون باطنة وليس كذلک بل المراد من الحواس ههُنا هى الحواس الظاهرة ولاشک ان الحواس الظاهرة ثابتة عندهم واعتراض العلامة الخيالى بان عد ادراک الحواس الظاهرة من العلم يخالف العرف

واللغة فانه لايسمى فى العرف وفى اللغة البهائم علماء مع وجود ادراك الحواس الظاهرة فيها وأجيب عنه بان ادراك الحواس الظاهرة للبهائم خارج عن هٰذا التعريف لان كلمة من فى التعريف لذوى العقول والبهائم غير عقلاء فلا يلزم من شمول هٰذا التعريف لادراك الحواس الظاهرة للعقلاء شموله لادراك الحواس الظاهرة من البهائم ونقل عبدالحكيم السيالكوتي الرد عن العلامة الخيالي على هٰذا الجواب بان هٰذا الجواب لايكون مفيداً لانه راجع الى الاصطلاح ومجرد تحكم ، اجاب عن هٰذا الاعتراض عبد الحكيم السيالكوتي بان عد ادراك الحواس الظاهرة من العلم صحيح ولايكون هٰذا مخالفًا مع العرف واللغة لان المنفي عن البهائم فى العرف واللغة انماهو العلم الغير الاحساسي ولاشك انه يصح نفى هٰذا العلم من البهائم وليس المنفي عنها في العرف واللغة العلم الاحساسي اى العلم المدرك باالحواس الظاهرة وذكر البعض الجواب عن هٰذا الاعتراض انقل عندالحكيم السيالكوتي ذلك الجواب وهوان المراد من ادراك الحواس الظاهرة هوادراك العقل باالحواس لانفس الاحساسي ولاشك ان ادراك العقل باالحواس لايكون موجوداً فى البهائم فلايلزم المخالفة عن العرف واللغة بعد ادراك الحواس من العلم لان هٰذا الادراك للحواس لايكون شاملاً للبهائم .

قوله ﴿ من التصورات والتصديقات ﴾ (فانقيل) ان كلمة من فى قوله من التصورات والتصديقات للبيان فيكون هٰذا بيان لادراك الحواس وادراك العقل مع انه لايصح ان يكون بيانًا لادراك الحواس لان الموصوف باالتصور والتصديق هو ادراك العقل واما ادراك الحواس الظاهرة فلايوصف بالتصور والتصديق (قلنا) هٰذا انماكان وارداً لوكان هٰذا بيانًا لكل واحد من ادراك الحواس وادراك العقل وليس كذلك بل هوبيان لادراك العقل فقط فيصح كونه بيانًا (فانقيل) لمالم يكن ادراك الحواس الظاهرة موصوفًا باالتصور والتصديق فلايصح حصر العلم فى التصور والتصديق لوجود قسم ثالث وهو ادراك الحواس الظاهر وهوليس بتصور ولاتصديق (قلنا) ان من حصر العلم الحصولى فى التصور والتصديق لايعد ادراك الحواس الظاهرة من العلم فاذا لم يكن هٰذا الادراك من العلم فلايوجد للعلم قسم ثالث حتى يكون الحصر باطلاً واما من عد ادراك الحواس الظاهرة من العلم فلايكون العلم منحصراً عنده فى التصور والتصديق .

قوله ﴿وغير اليقينية ﴾ اعلم ان التصديق عبارة عن الكيفية الراجحة اوالجازمة ثم هو

علي اربعة انواع من الظن واليقين والتقليد والجهل المركب ووجه الحصر فى هٰذه الاقسام الاربعة هوان التصديق لايخلو اماان يكون كيفية راجحةً اوكيفية جازمةً فاالاول هوالظن والثانى لايخلو اماان يكون ثابتًا والايكون ثابتًا فعلى الاول لايخلو اماان يكون مطابقًا مع الواقع اولايكون مطابقًا مع الواقع فان كان مطابقًا مع الواقع فهو اليقين وان لم يكن مطابقًا مع الواقع فهو الجهل المركب فان لم يكن ثابتًا فهو التقليد والمراد من الثبوت هو عدم زوال بتشكيك المشكك .

قوله ﴿صفة توجب تميزاً لايحتمل النقيض﴾ حاصل هٰذا التعريف ان العلم امر قائم باالنفس يوجب امراً بها تميز الشيء عما عداه بحيث لايحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر قال العلامة الخيالى المراد من النقيض هو نقيضالتميز والاحتمال صفة لمتعلق ذلك التميز ثم التميز فى التصور الصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفى التصديق الاثبات والنفى ومتعلقه الطرفان (فانقيل) لماكان الاحتمال صفة المتعلق التميز لاللتميز فلايصح توصيف التميز به ، اجاب عنه العلامة الخيالى بقوله وانما وصف التميز به مجازاً ، وحاصل جوابه ان هٰذا انماكان وارداً لوكان توصيف التميز باالاحتمال بطريق الحقيقة وليس كذلك بل هٰذا التوصيف انماهو بطريق المجاز ولما جعل العلامة الخيالى الاحتمال صفة المتعلق دون التميز ودون الصفة اندفع اعتراض آخر وهو ان الاحتمال لايخلو اما ان يكون صفة الصفة اويكون صفة التميز وكلاهما باطلان اما الاول فلان الصفة موجبة التميز وموجب الشيء اليحتمل نقيض ذلك الشيء والايلزم اجتماع النقيضين فيكون نفى الاحتمال لغواً وعبثًا لان ذلك النفى ظاهر وايضًا يشمل حينئِذٍ هٰذا التعريف للتصديقات الغير اليقينية لان كل واحد من تلك التصديقات صفة تميزاً تميزاً ولايحتمل تلك الصفة نقيض ذلك التميز والايلزم اجتماع النقيضين واما الثانى فهو انه يصير هٰذا النفى لغواً وعبثًا لان المراد من النقيض هو نقيض التميز ولاشك ان الشيء لايحتمل نقيض نفسه عذلك ظاهر وايضًا يصدق حينئِذٍ هٰذا التعريف على التصديق الغير اليقينية لان التميز فى الكل لايحتمل نقيض نفسه ووجه الاندفاع هوان الاحتمال لايكون صفة لواحد من هٰذين الامرين اى الصفة والتميز بل صفة لمتعلق التميز واعتراض على هٰذا التعريف عبدالحكيم السيالكوتى خمسة اعتراضات ، ثم اجاب عن الكل ، اماالاول فهو ان على هٰذا التعريف يلزم ان لايكون العلم نفس الصورة بل مايوجب الصورة مع

ان الامر ليس كذلك لان العلم عبارة عن الصورة القائمة فى الذهن اى الصورة فى مرتبة القيام والجواب عنه ان عند من عرف العلم بهٰذا التعريف لاتكون الصورة علمًا بل يلتزم على نفسه ان العلم صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى فى النفس الناطقة بعد استعمال العقل اوالحواس اوالخبر الصادق فالعلم عند اصحاب هٰذا التعريف عبارة عن الحالة الادراكية تستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها والاعتراض الثانى انه على هٰذا يلزم ان لايكون التصور والتصديق قسمين للعلم وذلك لان التصور عبارة عن صورة الشىء فى مرتبة القيام من الذهن والتصديق عبارة عن النفى والاثبات اى عن النسبة التامة الخبرية فى مرتبة القيام باالذهن سواء كانت سلبية اوايجابية بشرط ان يكون صورة النسبة القائمة باالذهن مكيفية باالكيفية الازعانية والجواب ان مراد المعترض لايخلو اما ان يكون مراده ان العلم لايكون حينئذٍمنقسمًا الى التصور والتصديق باالذات اويكون مراده ان العلم لايكون حينئذٍ منقسمًا اليهمااصلاً اى لاباالذات ولاباالواسطة فان كان المراد الاول فنسلم ولكن ذلك لايضرنا لان انقسام العلم الى التصور والتصديق ليس باالذات وان كان مراده الثانى فلانسلم ان العلم لاينقسم اليهما لان العلم منقسم اليهما باالواسطة لان تلك الصفة باعتبار انه موجب للنفسى والاثبات تصديق وباعتبار انه موجب للصورة غير النفى والاثبات تصور والثالث ان القول بان المراد من التميز الصورة لايصح لان وجود الصورة فرع الوجود الذهنى مع ان المتكلمين منكرون الوجود الذهنى فالوجود عندهم منحصر فى الوجود الخارجى والجواب ان الوجود الذهنى على نوعين الاول ان يكون الموجود فى الذهن مشابهًا مع الموجود الخارجى فى تمام الماهية ويكون مماثلاً معه والنوع الثانى ان يكون الموجود فى الذهنى الشبه والمثال للموجود الخارجى ولايكون مشاركًا معه فى الماهية والمتكلمون انما ينكرون عن النوع الاول للوجود الذهنى دون النوع الثانى والرابع ان ارادة الصورة والنفى والاثبات من التميز خلاف الظاهر ،والجواب ان هٰذامبنى على المساهلة والاعتماد على فهم السانع فانه يفهم ان المراد من التميز الصورة اوالنفى والاثبات لاالمعنى المصدرى اى كون الشىء مميزاً للقطع واليقين ان المحتمل للنقيض هو الصورة والنفى والاثبات لاذلك المعنى المصدرى ،والخامس ان المعلوم من ذلك التعريف ان بين النفى والاثبات تناقص وهما نقيضان مع انهما لايكونان نقيضين لان حكم النقيض ان لايجوز ارتفاعهماعن شىء ولايجوز وجود الواسطة بينهما مع ان

النفى والاثبات لايكونان كذلك لان فى صورة الشك لايوجد احدهما والجواب ان هٰذا انماكان وارداً لوكان المراد من الاثبات ادراک ان النسبة واقعة ومن النفى ادراک ان النسبة ليست بواقعة ويكون كل اوحد من الادراكين بطريق الاذعان وليس كذلک بل المراد من الاثبات والنفى معناهما اللغوى فيكون الاثبات عبارة عن اثبات احد الطرفين للآخر والنفى عبارة عن عدم اثبات احد الطرفين للآخر .

قوله ﴿فانه كان شاملاً لادراک الحواس بناءً على عدم التقيد باالمعانى ﴾ (فانقيل) ان الشمول لادراک الحواس الظاهرة انما هو لاجل عدم التقيد باالمعانى لانه لوقيد هٰذا التعريف بقيد المعانى ويقال صفة توجيب تميزاً بين المعانى لايحتمل النقيض لكان هٰذا التعريف شاملاً لادراک الحواس لان المعنى مايقابل اللفظ والمحسوسات لاجل كونها مقابلاً للالفاظ داخلة فى المعنى فادراک الحواس ايضًا يوجب تميزاً بين المعانى وهى المحسوسات (قلنا) هٰذا انماكان وارداً لوكان المعنى ههُنامقابل اللفظ وليس كذلک بل المعنى مقابل العين فاالمراد من الاعيان المحسوسات باحدى الحواس الخمسة الظاهرة والمراد من المعانى مالايكون محسوسة باحدى الحواس الخمسة فعلى هٰذا لاتكون المعانى شاملة للمحسوسات فعلى هٰذا لوقيد هٰذا التعريف للزم خروج ادراک الحواس الظاهرة من التعريف واما اذا لم يقيد ذلک التعريف بذلک القيد فكان هٰذا التعريف شاملاً لادراک الحواس لان المعنى حينئذٍ هٰكذا ان العلم صفة توجب تميزاً سواء كان بين المعانى اوبين الاعيان اى المحسوسات لايحتمل النقيض ثم ان المتقدمين ذكروا فى تعريف العلم قيد المعانى واُريد باالمعانى مقابل الاعيان اى المحسوسات باحد الحواس الخمسة الظاهرة فعلى هٰذا يخرج ادراک الحواس الظاهرة عن هٰذا التعريف وهٰذا هو مختار صاحب المواقف واما المتأخرون من المتكلمين فتركوا هٰذا القيد عن التعريف والباعث على ذلک الترک هوان المختار عند الشيخ الاشعرى هوان ادراک الحواس الخمسة الظاهرة علم فعلى تقدير التقيد باالمعانى يلزم خلاف مذهب الاشعرى ويرد على مذهب المتقدمين ان الجزئيات المحسوسات تدرک علمًا وتدرک احساسًا ويخرج عن التعريف على تقدير التقيد باامعانى كل واحد من الادراكين فاما خروج الادراک الاحساسى عن التعريف لابأس به لان ذلک مذهبهم ومقصودهم بذكر ذلک القيد واما خروج الادراک العلمى عن هٰذا التعريف فلايجوز لان هٰذا من افراد المعرف فلابد ان

یکون هٰذا التعریف شاملاً لـه فخروجه عن ذلک التعریف یستلزم ان لایکون هٰذا التعریف جامعًا لافراده مثال ادراک الجزئی علمًا کادراک زید قبل رؤیته باالصفات الکلیة بحیث یکون المفهوم المرکب من هٰذه الصفات صادقًا علی زید فقط کما ان یقال انه فلان ابن فلان ذواوجه الاسود ولحیة طویلة من قوم قیس من الشام ومثال ادراک الجزئی احساسًا کادراک زید بعد رؤیته بان یتعلق الادراک بنفس الهویة الخارجیة المشتملة علی العوارض الخارجیة واماوجه الخروج فلان زید لیس من قبل المعانی بل من قبیل الاعیان (قلنا) الجزئی اذا کان امتیازه باالعوارض الکلیة المنحصرة مجموعها فی ذلک الجزئی یکون من قبیل المعانی لامن قبیل الاعیان واما اذا کان امتیازه باالعوارض المشخصة المختصة کل واحد منها بذلک الجزئی فیکون من الاعیان واذا کان الامر کذلک فلا یخرج عن تعریف العلم علی تقدیر تقیده بقید المعانی ادراک الجزئی علمًا فیکون ذلک التعریف جامعًا لافراده ولایخفی علیک ان هٰذا الاعتراض لایکون وارداً علی المتأخرین (فانقیل) ان ادراک الجزئی بعد غیبته عن الحواس لایکون علمًا ولایکون احساسًا مع الادراک لایخلو عن هاتین الحالتین اما انه لایکون علمًا لانه عین مدرک بوجه جزئی والمعتبر فی العلم ان یکون الشیء المدرک من المعانی واما انه لایکون احساسًا فلغیبوبته عن الحواس الظاهرة وزوال المشاهدة واجاب عن هٰذا الاعتراض المشی احمد فی حاشیة قوله احمد علی الخیالی بان المدرک والاً وباالذات بعد الغیبوبة هو الامر الخیالی ولاشک انه من قبیل المعانی فیکون هٰذا الادراک علمًا ولکن لاجل مطابقة هٰذا الامر الخیالی مع الخارجی ای زید الغائب وکون وسیلة الی معرفتة اشتبه الحال فلم یلزم کون هٰذا العلم خارجًا عن الادراک علمًا وعن الادراک احساسًا لکونه داخلاً فی الاول ورد علی هٰذا الجواب عبدالحکیم السیالکوتی وهوان المدرک ماتعلق به العلم واوجب تمیزه عما عداه فاالعلم هی الصفة وتمیزه الصورة فاالامر الخیالی انماکان مدرکًا اذا اوجب العلم تمیزه بان حصل صورته عند المدرک وهٰهُنا لیس کذلک لان الامر الخیالی هو الصورة التی هی آلة للعین الغائب وهٰذه الصورة وهٰذه الصورة لاتکون ملحوظة باالذات ولم یحصل صورتها فی الذهن بل الحاصل فیه هی هٰذه الصورة بنفسها وهٰهُنا جواب آخر عن ذلک الاعتراض ، حاصلة ان الادراک بعد الغیبة من قبیل الاحساس لان الادراک الاحساس عبارة عن الادراک الذی یکون للحواس فیه مدخل ولاشک ان للحواس مدخل فی هٰذا

الادراک واما الحضور والمشاهدة فليس بشرط فيا الادراک الاحساس والمنتفی هٰهُنا هو الامر الثانی لا الامر الاول .

قوله ﴿ وللتصورات بناءً علی انها لانقائض لها ﴾ (فانقيل) المعتبر فی العلم المعرف بذلک التعريف هو عدم النقيض للتميز لاعدم النقيض للعلم الذی هوعبارة عن الصفة المذکورة ويعلم من هٰذا البناء ان المعتبر فی العلم هو ان لايکون احتمال النقيض لعين العلم لان التصورات من قبيل العلم وقال الشارح لانقايض للتصورات اجاب عنه العلامة الخيالی بان فی عبارة الشارح حذف المضاف وهو لفظ تميز فيکون التقدير لانقايض لتميزها ای لتميز التصورات فيعلم من هٰذا البناء ايضًا ان المعتبر فی العلم عدم وجود النقيض للتميز وهٰهُنا جواب آخر نقله العلامة الخيالی وهو ان البناء المذکور صحيح لان المعتبر فی العلم ليس عدم احتمال نقيض التميز بل المعتبر فيه هوعدم احتمال نقيض الصفة ولاشک ان الصفة علم (فانقيل) فعلی هٰذا يشمل هٰذا التعريف جميع انواع العلملعدم وجود النقيض للصفة فی جميع انواع العلم لان الصفة لاجل کونها حالة ادراکية بسيطة مفردة ولانقائض للمفردات اجاب عبدالحکيم السيالکوتی عن هٰذا الاعتراض بان هٰذا انماکان وارداً لوکان مراد من اجاب بهٰذا الجواب من الصفة الحالة الادراکية وليس کذلک بل مراده من الصفة الصورة فی مرتبة القيام فی التصورات والنفی والاثبات فی التصديقات ای النسبة فی مرتبة القيام باالذهن ولاشک انه لايدخل فی هٰذا التعريف حينئذٍ التصديقات الغير اليقينية (فانقيل) فعلی هٰذا يلزم الاتحاد بين الموجب بصيغة اسم الفاعل وبين الموجب بصيغه اسم المفعول لان التميز ايضًا صورة فی التصورات ونفی واثبات فی التصديقات واجاب عبدالحکيم السيالکوتی عن هٰذا ان هٰذا انماکان وارداً لوکان المراد من التميز الصورة ولنفی والاثبات وليس کذلک بل المراد من التميز معناه المصدری اللغوی وهو الکشف والايضاح فلايلزم الاتحاد المذکور ونقل العلامة الخيالی جوابًاآخر عن اصل الاعتراض ، حاصله ان البناء المذکور صحيح بدون تقدير المضاف فی عبارة الشارح وايضًا نسلم ان المعتبر فی العلم عدم احتمال نقيض التميز ولکن عدم نقيض التميز فرع لعدم نقيض التصور فاذا لم يوجد للتصور نقيض لايوجد للتميز ايضًا نقيض ولکن در علی هٰذا الجواب العلامة الخيالی بانا لانسلم الفرعية لعدم وجود الاتحاذ بين الصفة التی يراد منها التصور والتصديق وبين التميز لوجود التباين بينهما لان المراد من الصفة

الحالة الادراكية والمراد من التميز الصورة فى التصورات والنفى والاثبات فى التصديقات ولاشک ان عدم نقيض احد المتباينين لايستلزم عدم نقيض المتباين الآخر (فانقيل) ان الاتحاد وان لم يكن موجوداً بين الصفة والتميز ولكن وجدت العلامة بينهما وهى الايجاب لان الصفة موجبة للتميز (قلنا) هٰذه العلامة غير مؤثرة فى ثبوت تلک الفرعية لان التصديق الغير النقينى موجب والنفى والاثبات موجبه ومع ذلک ان الاول لايكون له نقيض لكونه عبارة عن الحالة الادارکية بخلاف الثانى فان النفى نقيض الاثبات وباالعكس وذكر العلامة الخيالى اعتراضًا آخر على المبنى عليه لشمول هٰذا التعريف للتصورات حاصلة ان هٰذا المبنى عليه وهوعدم النقيض للتميز فى التصورات لايصح كونه مبنى عليه لهٰذا الشمول لان المتقر ان المبنى لايوجد بدون المبنى عليه والالم يكن المبنى عليه مبنى عليه وههُنا الشمول للتصورات يوجد بدون هٰذا المبنى عليه فانه لوسلم ان لتميز التصور نقيض فايضًا لايحتمل متعلق هٰذا التميز نقيض ذلک التميز لان المراد من التميز الصورة والمراد من متعلق التميز هى الماهية المتصورة ولاشک ان كل ماهية لايحتمل غير صورته فلو كان لصورة نقيض فايضًا الماهية لايحتمل نقيض تلک الصورة فاالتصورات داخلة فى هٰذا التعريف سواء كان التميزها نقيض اولا لان المعتبر فى العلم على التعريف المذكور عدم احتمال المتعلق لنقيض التميز ولاشک ان عدم احتمال المتعلق ثابت سواء وجد نقيض لتميز التصورات اولم يوجد فان الانسان المتصور باالحيوان الناطق لايصح ان يتصور بلاحيوان ناطق لامتناع وجود الكنهين لشىء واحد ثم اجاب العلامة الخيالى عن هٰذا الاعتراض وحاصل جوابه ان التصور قد يكون باالكنة وقد يكون باالوجه فاالتصور باالكنه يدخل فى هٰذا التعريف سواء وجد النقيض لتميزه اولم يوجد لان متعلق لتميز وهو الماهية المتصورة لايحتمل غيرصورته والالزم ان يكون لشىء واحد كنهان وامااالتصور باالوجه فيدخل فى هٰذا التعريف اذالم يكن النقيض لتميز التصورفانه يصدق عليه ان هٰذا التصور صفة توجب تميزاً لايحتمل متعلق ذلک التميز وهو الماهية المتصورة نقيض ذلک التميز لعدم وجود النقيض لذلک التميز واما اذا كان النقيض موجوداً لتميز هٰذا التصور فلايدخل حينئذٍ هٰذا التصور فى هٰذا التعريف لان الماهية المتصور باالوجه يحتمل نقيض الضاحک وهو اللاضاحک لان اللازم من ذلک هو تعدد الوجه للماهية المتصورة ولابأس بذلک لان الممنوع هو تعدد الكنوه واما تعدد الوجوه فلايكون ممنوعًا

فالمبنى عليه المذكور انما لمجموع التصورات لاكل واحد ولاشك ان مجموع التصورات لايدخل فى هٰذا التعريف بدون هٰذا المبنى عليه ، واجاب العلامة الخيالى عن ذلك الاعتراض ثانيًا وحاصل ذلك الجواب هوان المبنى عليه هو الموقوف عليه ولكن الاعتراض المذكور انماكان وارداً لوكان المراد من التوقف المعنى الحقيقى اى لولاه لامتنع وليس كذلك بل المراد منه التوقف باالمعنى المجازى اى ان وجد فوجد وعلى هٰذا التقدير يجوز التعدد فى المبنى عليه ويجوز حصول المبنى بدون المبنى عليه المعين لجواز ان يحصل باالمبنى على الآخر فاالمبنى عليه لدخول التصورات فى التعريف المذكور للعلم امران الاول المبنى عليه الواقعى على زعم المتكلمين وهوعدم وجود النقايض لتميز التصورات والثانى المبنى عليه الفرض وهو عدم احتمال متعلق التميز نقيض التميز ولما قلنا ان الاول واقعى والثانى فرضى اندفع اعتراض آخر كان يرد هٰهُنا وهو انه لما كان المبنى عليه للتصورات امران فماالوجه للشارح حيث ذكر الاول ولم يذكر الثانى ووجه الاندفاع هوان الاول واقعى والثانى فرضى فاالاول احق باالذكر من الثانى .

قوله ﴿ على مازعموا ﴾ (فانقيل) لايصح ذكر الزعم هٰهُنا لان المتكلمين جازمون على ان الانقايض للتصورات والزعم انما يشتمل فى مقام عدم الجزم ، اجاب عنه الناكت ان ذكر الزعم انماهولتضعيف مذهبهم بان مذهبهم ضعيف ولاشك ان هٰذا المطلوب لايحصل الابذكر الزعم (فانقيل) لايحصل ذلك المطلوب بذكر الزعم لان الزعم هو القول الباطل لا القول الضعيف فاالزعم يدل على الاول والمطلوب هٰهُنا هو الثانى (قلنا) الزعم مشترك بين القول الباطل والقول الضعيف فاستعمال الزعم يدل على الضعف لان المراد من الزعم هو القول الضعيف (فانقيل) لماكان الزعم مشتركًا بين القول الباطل وبين القول الضعيف ولابد لارادة احد المعيين من المشترك من قرينة فماهى هٰهُنا (قلنا) القرينة على ذلك هو وجود التوجيه لصحة قولهم فاالضعف لاجل ان قولهم فاسد بحسب الظاهر وعدم النطلان لاجل وجود توجيه الصحة ثم ان العلامة الخيالى بين دليل ضعف قول المتكلمين بان لانقايض للتصورات وهوان هٰذا القول يبطل كثيراً من قواعد المنطق مثل قولهم نقيض المتساويين متساويان فان المتساويين من قبيل التصورات وقس اُضيف نقيضين اليهما فمثال المتساويين كاالانسان والناطق ومثال النقيضين لهما هو اللاانسان واللاناطق فلولم يكن للتصورت نقايض

يلزم بطلان هٰذه القاعدة وقال المتقدمون من اهل الميزان فی تعريف عكس النقيض بان عكس النقيض عبارة عن اخذنقيض الموضوع محمولاً وباالعكس ای اخذ نقيض المحمول موضوعًا والموضوع والمحمول من قبيل التصورات وقد اُضيف اليها النقيض فی هٰذه القاعدة فلولم يكن للتصورات نقايض يلزم بطلان هٰذه القاعدة ويرد علی اليل العلامة الخيالی اعتراض ، حاصلة ان التقريب غير تام لان قواعدالمنطق لاتخلو اما ان تكون حقة اوتكون باطلةً فعلی الاول تقدير الدليل هٰكذا ان قول المتكلمين باطل فاالثابت بهٰذا الدليل انماهو بطلان قول المتكلمين لاضعف قول المتكلمين مع ان المطلوب هو الثانی دون الاول وعلی الثانی يكون تقدير الدليل هٰكذا ان قول المتكلمين يبطل كثيراً من قواعد المنطق الباطلة وكل ما يكون مبطلاً للباطل فهو حق ينتج ان قول المتكلمين حق فاالثابت بهٰذا الدليل هو حقائية قول المتكلمين لاضعفه مع ان المطلوب هوالثانی دون الاول (قلنا) ان قواعد المنطق حقة وقول المتكلمين مبطل لها ولكن بحسب الظاهر لابحسب الواقع ونفس الامر وكل مايكون مبطلاً للحق بحسب الظاهر دون الواقع يكون ذلک ضعيفًا ينتج ان قول المتكلمين ضعيف لاباطل فثبت المطلوب اماالكبری فظاهرةواما الصغری فلان النقيضين مفسران باالتفسيرين الاول ان النقيضين هما الامران المتمانعان لذاتهما بحيث لوتحقق احدهما فی نفس الامر يرتفع الآخر فيه مثل زيد قائم وزيد ليس بقائم فانهما ممتانعان فلووجد قيام زيد فی نفس الامر ارفع عدم قيامه عن نفس الامر وكذا باالعكس والتفسير الثانی ان النقيضين هما الامران المتنافيان لذاتهما بحيث لايصدق علی شیء واحد ولايكون بينهما تمانعٌ ويجوز ان يكون كل واحد منهما موجوداً فی نفس الامر فاالنقيض للتصور باالمعنی الاول حير موجود لعدم وجود التمانع بين التصورات مثل الانسان واللاانسان فانهما لايكونان متمانعين لوجود كل واحد منهما فی نفس الامر واما النقيض باالمعنی الثانی فموجود للتصورات لان بين الانسان واللاانسان منافات ولايصدقان علی شیء واحد فمراد المتكلمين من النقيض المعنی الاول ومراد اهل الميزان من النقيض هو المعنی الثانی فلاشک ان قول المتكلمين يبطل قواعد المنطق بحسب الظاهر دون الواقع ونفس الامر واعتراض هٰهُنا عبدالحكيم السيالكوتی بانا لانسلم انه لانقايض للتصورات باالمعنی الاول بل موجود فانمفهوم نسبة الانسان الی زيد ومفهوم سلبه عنه كل واحد منهما من قبيل التصورات ومع ذلک بينهما تمانع لايوجد ان فی نفس الامر بل

وجود احدهما فی نفس الامر يستلزم ارتفاع الآخر فيه ثم اجاب عنه بانه لايخلو اما ان لوحظ كل واحد منهما من حيث انه رابطة بين الطرفين وآلة لتعرف حالهما فاالتناقض بينهما تناقض بين القضايا لابين التصورات اما ان لوحظ من حيث ان كل واحد منهما مفهوم من المفهومات وحمل على زيد مثل زيد منسوب اليه الانسان وزيد ليس ينسب اليه الانسان فاالتناقض بينهما هو تناقض بين القضايا لابين التصورات فثيت انه لاتناقض بين التصورات باالمعنى الاول وذكر العلامة الخيالی وجهًا آخر لضعف قول المتكلمين وهوانه لولم يكن للتصورات نقايض يلزم دخول جميع التصورات فی تعريف العلم سواء كانت تلك التصورات مطابقة مع معلومها اولاتكون مطابقة مع معلومها مع ان بعض التصورات لايكون من افراد العلم وهی التصورات الغير المطابقة لان المطابقة مع معلوم كما اذا رئينا الحجر من بعيد واخذنا منه صورة الانسان فهٰذه الصورة فی مرتبة القيام علم وتصور ومعلومه هو الحجر ولاتكون هٰذه الصورة مطابقة مع الحجر لان هٰذه الصورة هی السورة الانسانية لا الصورة الحجرية وأُجيب عن هٰذا الوجه للضعف بانا لانسلم عدم مطابقة التصور لمعلومه بل المطابقة موجودة لان الصورة الانسانية فی مرتبة من حيث القيام باالذهن علم وتصور ومعلومه ليس الحجر بل معلومه هو الانسان ولاشك ان هٰذه الصورة مطابقة له وانما الخطأ فی الحكم وهوان هٰذه الصورة صورة لذلك المرئی الذی هو الحجر فاالمطابقة موجودة فی جميع التصورات فيصح دخول جميعها فی تعريف العالم قال عبدالحكيم السيالكوتی هٰهُنا سؤال مشهور وهوان مدار المطابقة لايخلو اماالشیء الذی يؤخذ منه الصورة اوالشیء الذی يكون تلك الصورة صورة له فعلى الاول يلزم جريان المطابقة واللا مطابقة فی الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات الى ذلك الشیء فيعلم ان الشیء الاول لايكون مداراً للمطابقة وعلى الثانی يلزم ان لايتصف التصديق بعدم المطابقة كما ان التصور لايتصف بذلك لان كل صورة تصديقية تكون مطابقة لماهی صورة له فان الصورة التصديقية فی قولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لماهی صورة له وهی ثبوت الاستغناء للعالم عن المؤثر مع ان بعض التصديقات متصفة باالمطابقة وبعضها غير متصفة باالمطابقة بل متصفة بعد تصورية المطابقة كاالجهليات المركبة ، ثم اجاب عنه ان بين التصور والتصديق فرق لان معلوم كل صورة تصورية واقع فی نفس الامر فان كل متصور ماهية من الماهيات فی نفس الامر مع قطع النظر عن فرض العقل وانما الممتنع هووجود بعض

الماهيات فى الخارج فيكون كل صورة تصورية مطابقة مع الواقع ونفس الامر واما معلوم الصورة التصديقية فهو قد يكون واقعًا فى نفس الامر وقد لايكون واقعًا فى نفس الامر فلايكون كل صورة تصديقية مطابقة مع الواقع ونفس الامر بل بعضها مطابقة مع الواقع ونفس الامر وبعضها لامثال الاول العالم حادث ومثال الثانى العالم قديم ثم اورد العلامة الخيالى اعتراضًا على الجواب الذى أُجيب عنه عن الوجه الثانى لضعف قول المتكلمين ، وحاصل ذلك الاعتراض ان التصور على نوعين الاول التصور بوجهه وهوان يحصل الوجه فى الذهن ويكون المقصود معلومية ذلك الوجه بذلك الوجه ويقال لهٰذا التصور التصور بكنهه ان كان الحاصل الذاتيات ويقال له التصور بوجهه ان كان الحاصل العرضيات والثانى التصور باالوجه وهوان يكون المقصود معلومية الشىء باالوجه الحاصل فى الذهن فاذا أُخذ من الحجر صورة الانسان يكون تصور الانسان بكنهه اوبوجهه ويكون تصور الحجر باالكنه اوباالوجه فاالمعلوم فى الاول الانسان وفى الثانى الحجر فاالمطابقة مع الانسان يكون فى الاول وفى الثانى يكون مع الحجر مع ان الصورة الانسانية غير مطابقة مع الحجر فيكون هٰذا التصور غير مطابق مع ان تعريف العلم صادق عليه ولايكون علمًا لعدم وجود المطابقة فيه مع ان المعتبر فى العلم المطابقة مع المعلوم والجواب عن هٰذا الاعتراض هوان الواجب فى مطلق العلم سواء كان تصوراً اوتصديقًا واذا كان تصوراً فاعم من ان يكون باالوجه اويكون بوجهه هى المطابقة مع المحكى عنه ولكن المحكى عنه فى التصديقات الشىء الخارجى فلذا قد توجد فيها المطابقة وقد لاتوجد واما المحكى عنه فى التصورات فهو المعلوم باالذات اى الصورة فى مرتبة من حيث هى هى ولاشك ان المطابقة موجودة فى جميع التصورات مع المعلوم باالذات وفى مادة اخذ الصورة الانسانية من الحجر الصورة مطابقة مع المعلوم باالذات .

قوله ﴿لكنه لايشمل غير اليقينيات من التصديق﴾ وذلك لان متعلق التميز يحتمل نقيض التميز فى هٰذه الثلاثة من الظن والتقليد والجهل المركب (فانقيل) نسلم وجود الاحتمال فى الظن لعدم وجود الجزم فيه بل الموجود فيه الرجحان فيكون متعلق التميز محتملاً لنقيض التميز عند الظان لانه لابد فين الظن من تجويز الجانب المقابل (قلنا) هٰذا انما كان وارداً لوكان مرادنا من احتمال النقيض هوالاحتمال فى الحال وليس كذلك بل مراده اعم من ان يكون امتعلق محتملاً للنقيض فى الحال كمافى الظن اوفى المآل كمافى التقليد

والجهل المركب فانه يجوز يظهر للتقليد دليل على خلاف ما اعتقده بطريق التقليد وكذا يجوز ان يظهر للمعتقد الضعف فی الدلیل فی صورة الجهل المرکب فیزول حینئذٍ اعتقاده .

قوله ﴿لكن ينبغي ان يحمل التجلی﴾ جواب سؤال مقدر وهوان التعريف الاول للعلم لایکون مانعًا عن دخول الغیر لان العلم عند هم خلاف الظن فلایکون الظن عندهم علمًا مع ان ذلک التعریف یشمله ، وحاصل جوابه ان هٰذا انماکان وارداً لوکان المراد من التجلی مطلق الانکشاف ای سواء کان ذلک الانکشاف تامًااوناقصًا ولیس کذلک بل المراد من التجلی هو الانکشاف التام الذی لایکون شاملاً للظن فیکون التعریف مانعًا عن دخول الغیر اویقال فی تقدیر الاعتراض هٰکذا بان التعریف الاول باطل لانه مخالف عن اصطلاح المتکلمین وذلک لان اصطلاحهم قائم علی ان الظن لیس علمًا وذلک التعریف یشمل الظن فیلزم من ذلک ان یکون الظن ایضًا علمًا وهو خلاف اصطلاحهم ، وحاصل جوابه ان هٰذا انماکان وارداً لوکان المراد من التجلی مطلق الانکشاف ای سواء کان تامًا اوغیر تام ولیس کذلک بل المراد من التجلی هو الانکشاف التام فلایکون هٰذا التعریف شاملاً للظن حتی یلزم الخلاف عن اصطلاحهم اویقال ان هٰذا الکلام من الشارح دفع وهم من یتوهم ان المختار عند الشارح یکون التعریف الاول لانه قدمه والتقدیم من امارات الترجیح مع ان التعریف الاول خلاف اصطلاح القوم لانه شامل للظن والظن فی اصطلاحهم لایکون لایکون علمًا فدفع ذلک الوهم بان المختار عنده هو التعریف الثانی ویرجع التعریف الاول الی الثانی بان یحمل التجلی فی التعریف الاول علی الانکشاف التام الذی لایشمل الظن .

قوله ﴿ای المخلوق﴾ جواب سؤال مقدر وهوان الخلق عبارة عن الایجاد ولاشک ان الایجاد امرانتزاعی والامور الانتزاعیة لاتکون من ذوی العلم لان العالم لابد ان یکون قائمًا بذاته موجوداً باالفعل مجرداً عن المادة وظلماتها ویکون ذلک التجرد فیه بلا عمل عاملٍ فلایکون العرض عالمًا لعدم قیامه بذاته بل قائم باالغیر وکذا لایکون المعدوم حال عدمه عالمًا لانه لایکون موجوداً باالفعل وکذا لایکون الجسم عالمًا لعدم یجرده عن المادة وکذا لاتکون الصورة الحاصلة فی الذهن عالمًا وان کانت مجردة ولکن لایکون التجرد فیه بلاعمل عامل بل یکون ذلک بعمل العامل فاالخلق معناه الایجاد لایکون قائمًا بذاته فلایثبت له العلم وحاصل جوابه ان هٰذا انماکان وارداً لوکان الخلق بمعناه المصدری ولیس کذلک بل هو

مؤول بمعنی المخلوق ولاشک ان المخلوق یصح اتصافه باالعلم .

قوله ﴿من الملک والانس والجن﴾ جواب سؤال مقدروهوان المخوق یشمل الجمادات ایضًا فیلزم ان تکون الجمادات ایضًا عالمة مع ان الامر لیس کذلک وحاصل جوابه ان هٰذا انماکان وارداً لوکان المراد من المخلوق مطلق المخلوق سواء کان من ذوی العقول اوغیره ولیس کذلک بل المرادِ من المخلوق هوالمخلوق الخاص ای الملک والجن والانس ولاشک ان هٰذه الانواع الثلاثة من المخلوق ذوی العقول (فانقیل) کما ان هٰذه الانواع الثلاثة من المخلوق من اصحاب العلم فکذلک الشیاطین ایضًا من ذوی العلم فلایصح اقتصار الشارح علی هٰذه الانواع الثلاثة (قلنا) ان الشیاطین داخلون فی الجن ولیس الشیاطین نوعًا آخر من المخلوق غیر الجن فذکر الجن ذکر الشیاطین فلم یقع فی کلام الشارح الاقتصار علی ماعدا الشیاطین (فانقیل) هٰهُنا مذهبان الاول ان الشیاطین من قبیل الجن ولایکونون نوعًا آخر والثانی ان الشیاطین نوع آخر ولایکونون داخلین فی الجن فلایصح کلام الشارح باالنظر الی هٰذا المذهب الثانی (قلنا) هٰذا انماکان وارداً لوکان کلام الشارح مبنیًا علی هٰذا المذهب الثانی اوکان الشارح ملتزمًا علی نفسه لهٰذا المذهب الثانی اوکان اتباع المذهب الثانی لازمًا علی الشارح ولیس کذلک بل کلامه مبنی علی المذهب الاول ولاشک ان کلامه یصح عند ابتنائه علی المذهب الاول .

قوله ﴿قوله بخلاف علم الخالق تعالی﴾ اعلم ان فی قوله للخلق احتمالین الاول انه قید للعلم فیکون المعنی ان الاسباب العلم المخلوق ثلاثة بخلاف علم الخالق فانه الذاته تعالی ولایکون بواسطة سبب من الاسباب واثانی ان قوله للخلق قید الاسباب ای اسباب العلم الثابتة تلک الاسباب للخلق والشارح اختار الاحتمال الاول وذکر عصام هٰذا الاحتمال الثانی .

قوله ﴿فانه لذاته﴾ (فانقیل) ان الضمیر المجرور فی قوله لذاته لایخلو اما ان یکون راجعًا الی العلم او یکون راجعًا الی الخالق تعالی فان کان الاول فلایخلو اما ان یکون اللام فی قوله لذاته للتعلیل الحقیقی اویکون للتعلیل المجازی فعلی الاول یلزم کان العلم معلولاً لنفسه وذلک باطل لان کون الشیء علةً لنفسه باطل وعلی الثانی یکون المعنی ان العلم مستغنٍ عن الغیر لان التعلیل المجازی معناه الاستغناء عن الغیر فیلزم علی هٰذا التقدیر استغناء العلم عن الواجب تعالی وذلک باطل لان الصفة لاتکون مستغنیةً عن الموصوف واما الثانی ای اذا کان

الـضـمـيـر راجـعًـا الـى الـخـالـق تعالى فلانه يلزم كون هٰذه الصفة حادثةً لان العلم يكون حينئذٍ مـجـعولاً وكل مجعول حادث وهو باطل لان صفات الواجب تعالى قديمة .واجاب عنه العلامة الـخيـالـى ان الـضـمـيـر الـمـجـرور راجع الى الخالق تعالى ولكن المراد من التعليل هو التعليل المجازى وهو الاستغياء فيكون المعنى ان ذات الواجب تعالى كافية فى حصول صفة وليس فيه احتيـاج الـى الـغيـر وكـذا ذات الـواجب تعالى كافية تعلق علمه باالمعلومات ولايكون فى هٰذا التعلق احتياج الى الغير وليس المراد التعليل الحقيقى حتى يلزم صدور صفة العلم عن الواجب تعالى باالاختيار ويكون الواجب تعالى موجبًا لهٰذه الصفة باالاختيار فيلزم حدوث صفة العلم .

قوله ﴿ لابسبـب مـن الاسباب ﴾ ثم ان البعض اشار الى الاعتراض والجواب فى هٰذا الـمقام حاصل الاعتراض لانسلم ان علم الواجب تعالى لايكون بسبب من الاسباب بل ذلک بسبـب وهـو ذات الـواجب تعالى ،وحاصل جوابه ان المراد من السبب المنفى هو مايكون غير ذاته تعالى لامطلق السبب الشامل لذات الواجب تعالى ولاشک ان علم الواجب تعالى لايكون بسبـب غيـر ذاته تعالى ورد عصام الدين على هٰذا البعض بان هٰذا الاعتراض غير وارد هٰهُنا لان ذلک انـمـا كـان وارداً لـوصـح اطـلاق السـبـب على ذات الواجب تعالى مع انه لايصح اطلاق السبب عـلـى ذات الـواجـب تـعـالـى فاذا كان كذلک فلايرد ذلک الاعتراض فلاحاجة الى الـجـواب عـن ذلک الاعتـراض نـقـل ولـى الـدين كلام الشارح فى شرح المقاصد حيث قال الشـارح هـنـاک لاخـلاف فـى جـواز اطلاق الاسماء والصفات على البارى تعالى اذا ورد اذن الشارح وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لميرد به اذن ولامنع وكان الواجب تعالى مـوصـوفًـا بـمعناه ولم يكن ذلک الاسم اوالصفة موهمًا لشىء يستحيل ذلک الشىء فى حقه تـعـالـى مـعـندنا وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضى ابوبكر وتوقف فيه امام الحرمين وفصل الامـام الـغـزالـى فـقـال يـجـوز اطلاق الوصف وهو مايدل على معنًى زائد ولى الذات ولايجوز اطـلاق الاسـم وهـو مايدل على الذات فقط انتهى كلامه مع تغير وقال ولى الدين انـنظر العصام يـظـهـر مـن هٰـذا الـكـلام لـلـشـارح ولـم يبين وجه فاقول وباالله التوفيق ان ظهور النظر من كلام الشـارح هـوان اذن الشـارع لـم يرد على جواز اطلاق السبب على الواجب تعالى واطلاقه على الواجب تعالى موهم لماهو مستحيل فى حقه تعالى وذلک لان المتبادر من السبب هوان يكون مـفـضـيًـا الـى الشـىء ولايـكـون مـؤثراً فى ذلک الشىء ولاعلة له وهٰذا فى حق الواجب تعالى

محال واذا كان كذلک فلايصح اطلاق السبب على الواجب تعالى واورد عصام الدين هٰهنا اعتراضًا على الشارح وهوان الشارح قدم ذكر الملک فى قوله من الملک والانس والجن مع ان الافضل هو الانس وكذا ذكره اهم لان الاهم فى هٰذا المقام هوبيان اسباب الانس ، اجاب عن هٰذا الاعتراض عبيدالله الكندهارى وذكر ذلک الجواب بقوله قيل للاشارة الى ان هٰذا الجواب منقول من الغير ، وحاصّ ذلک الجواب ان الشارح نظراً الى ان خير الامور اوسطها فتاخير ذكر الانس عن الملک يدل على فضيلة الانس اقول هٰذا الجواب يكاد ان لايصح لان المذكور فى الاعتراض الافضلية والاهمية وهٰذا الجواب عن الافضلية دون الاهمية وايضًا ان خير الامور اوسطها انماهو فى الصفات دون الذكر فلامعنى لهٰذا الجواب فى هٰذا المقام والعجب كل العجب عن الفاضل الكندهارى كيف نقل هٰذا الجواب ولم ينظر الى صحة هٰذا الجواب وعدم صحته واعتراض عصام الدين على المصنف بانهلاحاجة الى قوله للخلق ووجه عدم الحاجة الى ذلک هوانه ليس سبب لعلم الواجب تعالى حتى يكون الحصر فى الثلا ثة منقوضًا به وبذكر قوله للخلق يصح الحصر فى الثلا ثة واجاب عن هٰذا الاعتراض الكفوى بان ذكر قوله للخلق ليس لصحة الحصر فى الثلا ثة حتى يرد عليه ان الحصر يصح بدون ذكر قوله للخلق بل ذكر هٰذا القول انماهولدفع وهم من يتوهم من اضافة الاسباب الى العلم ان لكل علم سبب علىٰحدة مع ان الامر ليس كذلک فدفع ذلک الوهم بانه ليس لكل علم سبب بل اسباب جميع المخلوقين ثلا ثة لاازيد من ذلک .

قوله ﴿والحواس السليمة والخبر الصادق والعقل﴾ (فانقيل) ماالوجه للمصنف حيث اورد الحواس بصيغة الجميع وذكر الخبر بصيغة الافراد فهٰذا غير ظاهر واجاب عنه المحشى بان ذلک ظاهر لان للحس انواع خمسة فاالعلم الحاصل من نوع واحد من انواع الحس لايكون حاصلاً بنوع آخر من انواع الحس فان العلم الحاصل باالبصر لايكون حاصلاً باالسمع مثلاً بخلاف انواع الخبر وانواع العقل فان العلم الحاصل باحد انواع الخبر يمكن حصوله بنوع آخر من انواع الخبر مثل خبر الرسول وكذا العلم الحاصل بنوع واحد من انواع العقل يمكن حصوله بنوع آخرمن انواع العقل فان العلم الحاصل بعقل الانبياء عليهم السلام يمكن حصوله بعقل الاولياء رحمهم الله تعالى فلذا اورد الحواس بصيغة الجميع واورد الخبر الصادق والعقل بصيغة الافراد وذكر المجيب العقل ايضًا ولم يذكر السائل فى الوسؤال

اعتـراض عصام الدين على حصر اسباب العلم فى الثلا ثة بوجوده ثلا ثة الاول ان حصر اسباب العلم فى الثلا ثة باطل لان الحواس المعيبة والخبر الكاذب يفيد ان التصور فيكون اسباب العلم خـمسة لا ثـلا ثة واجـاب عـن هـٰذا الـوجـه بان المراد من اسباب العلم ليس مطلق الاسباب اى سـواء كـانـت مـعتدة بها اوغير معتدة بها بل المراد من الاسباب هى الاسباب التى تكون معتدة بهـا ولاشک ان الـحـواس الـمـعيبة والخبر الكاذب لايعتد بهما فلا يبطل الحصر بهما والوجه الثـانـى ان حـصـر اسبـاب الـعـلـم فى الثلاثة باطل لوجود اسباب اُخرى للعلم فان الامر والنهى يـوجبان العلم باالوجوب والحرمة قلنا لايكون الامر والنهى مفيدين للعلم بل المفيد للعلم بهما هـو الـخبر اللزم مع الامر والنهى فان اللازم مع الامر هوان هٰذا الحكم واجب واللازم مع النهى هـوان هـٰذا الـحـكـم مـمتنع والوجه الثالث ان حصر اسباب العلم فى الثلاثة باطل لوجود سبب رابـع لـلـعـلـم هـواللفظ الدال سواء كان مفرداً اومركبًا فانه يفيد تصور معناه فيكون من اسباب الـعلم واجاب عن هٰذا الاعتراض الكفوى بان دلالة اللفظ على معناه راجعة الى العقل ومندرجة فيه لان عادة المشايخ الاقتصار على المقاصد ولم يكن بتفصيل هٰذا تعلق غرض فلذا جعل هٰذا مـنـدرجًـا فـى الـعـقـل وذكـر الكفوى اعتراضًا آخر وهوان حصر اسباب العلم فى الثلاثة باطل لوجود سبب رابع وهو الدوال الاربع فانها تفيد العلم بمدلولاتها سواء كان ذلک العلم تصوراً اوتـصـديقًا ثم ان ذلک التصديق اعم من ان يكون يقينًا اوغير يقينى واجاب عن هٰذا الاعتراض الكفوى بما اجاب به عن الوجه الثالث من وجوده اعتراض عصام الدين .

قوله ﴿بـحكم الاستقراء﴾ دفع وهم من يتوهم ان حصر الاسباب فى الثلاثة عقلى بان لايـكـون الـعـقـل مـجوزاً لسبب آخر مع انه لادليل على حصر الاسباب فى الثلاثة لاحتمال ان يـكـون لـلـعلم سبب آخر فدفع ذلک الوهم بان هٰذا الحصر استقرائى لاعقلى ثم ان الاستقراء دليـل يـفـيـد الـظـن عـلـى نـمط القياس الاستثنائى الرفعى لايكون الملازمة موجودة فى القضية الشـرطية فتـقـريـره هٰهُـنا هٰكذ الوكان للعلم سبب آخر غير هٰذه الاسباب الثلاثة لوجدناه لكن التالى باطل فاالمقدم مثله فعلم انه لايوجد للعلم سبب آخر غير هٰذه الاسباب الثلاثة .

قـوله ﴿والافـالـعـقـل﴾ اعتـراض عـلـيـه عـصام الدين بان جعل العقل عين المدرک لايـصـح لان الـمدرک النفس الناطقة واما العقل فهو من اسباب الادراک فكيف لايكون مغايراً عـن الـمدرک واجاب عنه المحشى فكيف لايكون مغايراً عن الادراک واجاب عنه المحشى

كسيلي بان جعل العقل عين المدرك انماهو بطريق المسامحة وذلك لان العقل ملاك الادراك وسببًا قريبًا للعلم واما الحواس والخبر الصادق كاالخوادم له فجعل مدركًا بطريق المجاز والمسامحة وهٰهنا جواب آخر عن هٰذا الاعتراض وهوان المعلوم من كلام الشارح هوان العقل لايكون غير المدرك وهٰذا صحيح لان العقل صفة للنفس الناطقة لكون العقل عبارة عن القوة المخصوصة للنفس الناطق ولاشك ان الصفة لاتغاير الموصوف عند متكلمين فان الصفات عندهم لاعين الموصوف ولاغيره ولكن هٰذا الجواب ضعيف بوجوده الاول ان على هٰذا يلزم حمل الغيرية فى كلام الشارح على معنًى اصطلاحى وهوالانفكاك عن الشيء ولاشك ان هٰذا المعنى غير متبادر فلزم حمل العبارة على غير المتبادر والثانى ان كون الصفة لاعين الموصوف ولاغيره انماهو فى الصفات القديمة فقط لافى مطلق الصفات والعقل وان كانت صفة للنفس الناطقة ولكن ليس صفة قديمة والثالث ان الغيرية بهٰذا المعنى الاصطلاحى موجود لان العقل ينفك عن النفس الناطقة (فانقيل) النفى فى قوله والافاالعقل متوجه الى قوله آلة غير مدرك فيلزم من ذلك نفى الآلية عن العقل بان العقل لايكون آلة مع ان المعلوم من قوله الآتى من ان العقل آلة لانه قال فيما بعد فى تعريفة قوة للنفس بها تستعد للعلوم (قلنا) هٰذا انماكان وارداً لوكان هٰذا النفى متوجهًا الى المقيد اى الآلة وليس كذلك بل هٰذا النفى متوجهًا الى القيد وهو قوله غير مدرك فلايلزم من ذلك نفى الآلية عن العقل فيكون المعنى هٰكذا وان لم يكن آلة غير مدرك بل يكون آلة عين المدرك ، اونقول فى الجواب ان النفى متوجه الى المقيد ولكن لانسلم ان العقل آلة لان المعلوم من تعريف العقل فيما بعد ان العقل قوة للنفس الناطقة وقوة الشيء لايكون آلة للشيء لان قوة الشيء يكون صفة ذلك الشيء وصفة الشيء لاتسمي آلة ذلك الشيء .

قوله ﴿ فانقيل السبب المؤثر ﴾ وذكر المحشى حاصل هٰذا السؤال بان المراد من السبب لايخلو اما ان يكون السبب المؤثر اولسبب الظاهرى اوالسبب المفضى فعلى الاول والثانى لايصح الحكم عليه باالثلاثة لان السبب المؤثر واحد وهو الواجب تعالى والسبب الظاهرى هو العقل فقط وعلى الثالث لايصح الحصر فى هٰذه الثلاثة .

قوله ﴿ آلات وطرق فى الادراك ﴾ كلام الشارح من قبيل اللف والنشر المرتب (فانقيل) ماالوجه حيث جعل الحواس آلات وجعل الاخبار طرقًا مع ان عكس ذلك ايضا

ممكن اجاب عنه المحشی بان الحواس تستعمل فی وصول اثر الفاعل الی المفعول کمان الآلة عبارة عن الامر الذی یکون واسطة وصول اثر الفاعل الی المفعول به واماالاخبار فتستعمل فیما سلک فیه السالک کاالطریق .

قوله ﴿ قوله بطریق جری العادة ﴾ فیه رد علی الفلاسفة فانهم یقولون انه لایجوز تخلف الافعال عن الاسباب واماعند اهل الحق فیجوز تخلف الافعال عن الاسباب وانما تاثیر الاسباب فی الافعال بمشیة الله تعالی فیکون وجود الافعال مع الاسباب بطریق جری العادة بان العادة الالٰهیة جاریة علی ان یخلق الفعل مع السبب ویجوز التخلف عنه فان النار سبب الاحراق بطریق جری العادة بان العادة الالٰهیة جاریة علی ان یخلق الاحراق عند وجود النار ویجوز تخلف الاحراق عن النار کما وقع ذلک فی حق ابراهیم علیه السلام حین رماه النمرود فی النار .

قوله ﴿ والحدس ﴾وهوان یظهر المبادی المرتبة للعقل دفعةً واما ظهور المبادی علی سبیل التدریج فلایکون حدسًا بل یکون فکراً ونظراً فاالفرق بین الحدس والنظر وانماهو باعتبار الدفعیة والتدریج ومثال الحدس قولنا لولم یکن نور القمر مستفاداً من نور الشمس ماوجد النور فی القمر عند مقابلة الشمس وعدم النور عند عدم المقابلة باالشمس لکن التالی باطل فاالمقدم مثله فانه بعد العلم علی اوضاع الشمس والقمر وزیادة النور فی القمر ونقصانه یظهر هٰذه المبادی دفعه واحدة .

قوله ﴿قلنا هٰذا علی عادة المشائخ﴾ قال عصام الدین ان هٰذا الجواب باحداث شق رابع وهوان المراد من السبب هو السبب الظاهر المقصود المهم الذی امرناباالاقتصار علیه بلسان الشرح حیث قال النبی ﷺ ومن حسن اسلام المرء ترکه مالایغیه ورد علی عصام الدین الکفوی بان هٰذا عجب لان السبب الظاهری المطلق کان منحصراً فی واحد وهوالعقل وکان ذلک المطلق داخلاً فی الشقوق الثلاثة فاذا کان المطلق داخلاً فی هٰذا الشقوق فکیف یکون السبب الظاهری المقید خارجًا عن هٰذه الشقوق الثلاثة ولوکان مراد عصام الدین عدم حصر السبب الظاهری فی الواحد بل هو شامل لهٰذه الامر الثلاثة فایضًا لایکون هٰذا شقًا رابعًا بل هوشق ثان واذا کان ماقال عصام الدین باطلاً علی ماقاله الکفوی فاا لحق هو ماقال العلامة الخیالی ان هٰذا الجواب باختبار الشق الاخیر وهو الشق الثالث وهوان یکون المراد من السبب هو السبب المفضی فی الجملة وحصر هٰذا السبب فی الثلاثة مبنی علی عادة المشائخ فان

عـادتهـم جـارية على الاحتراز عن تدقيقات الفلاسفة فيما لايفتقر اليه فى امر الدين فلم يعتبروا الـحـواس البـاطـنة لانهـا مبـنية عـلـى التـقـدقـيـق الـفـلسفى وكذا لم يعتبروا الحدس والتجربة والـوجـدان لانهـا راجـعة الى العقل فادخلوها فى العقل والحواس الظاهرة والخبر الصادق وان كانا راجعين الى العقل لانها لايحصل بهما العلم الابواسطة العقل ولكن مع ذلك حصلاسببين مستقلين مغايرين عن العقل لما ذكره الشارح .

قوله ﴿والاعتـراض عـن تـدقيقات الفلاسفة﴾ ويرد عليه اعتراضان الاول ان التدقيق امـرحسـن فاحتراز المشائخ عن مثل هٰذا الامر لايناسب والثانى انه يعلم من هٰذا ان الفلاسفة مدققون بخلاف المشائخ فانهم غير مدققين اجاب عن هٰذين الاعتراضين العلامة الخيالى بقوله اى فيما لايـفـتـقر اليه وحاصل جوابه ان التدقيق على نوعين الاول التدقيق فيفا يفتقر اليه والثانى التدقيق فيـمـا لايـفتقر اليه واحتراز المشائخ انماهو عن النوع الثانى لاعن النوع الاول ولاشك ان الاحتراز عـن الـنـوع الثـانـى مناسب وانمالايناسب الاحتراز عن النوع الاول فاندفع الاعتراض الاول و ايـضًـا تـدقيق الفلاسفة فيما لايفتقر اليه والمشائخ لاتدقيق لهم فيما يفتقر واما فيما يفتقر فالدقيق ثابت لهم فالمنفى عنهم ليس مطلق التدقيق بل التدقيق الخاص فاندفع الاعتراض الثانى .

قوله ﴿سـواء كـانـت من ذوى العقول اوغيرهم﴾ قال عصام الدين هٰذا جواب سؤال مقدر وهو ان عد الحواس الخمسة الظاهرة سببًا مستقلاً للادراک وعدم عدالتجربة والحدس والـوجـدان سببًـا مستـقلاً وادراًجهـا فـى الـعقل لايكون الاترجيحًا بلامرجح ، وحاصل جواب الشـارح هوانا لانسلم لزوم الترجيح بلامرجح بل المرجح لذلک موجود وهواستغنا الحواس عـن الـعـقـل لـوجـودها فى البهائم بدون وجود العقل فيها بخلاف الحدس والتجربة والوجدان فـانهـا غيـر مستـغنية عن العقل لانها لاتوجد بدون العقل فاالاستغناء مرجح لعدالحواس الظاهر سببًـا مستـقلاً دون الحدس واخويه واعتراض على الشارح بانه جعل الحواس سببًا على العموم اى سواء كانت فى ذوى العقول اوغير ذوى العقول وهٰذا باطل والالزم كون البهائم عالمة لكن التـالـى بـاطـل فـالـمـقدم مثله امااالملازمة فظاهرة وامابطلان التالى فلان ذلک يخالف العرف والـلـغة واجـاب عـن هـٰذا الاعتـراض العلامة الخيالى بان هٰذا الاعتراض انماكان وارداً لوكان عـمـوم الشـارح بـاعتبـار السببية للعلم وليس كذلک بل ذلک العموم انماهو باعتبار التحقق والـوجود بان وجودها اعم توجد فى ذوى العقول وغير ذوى العقول من البهائم واما كونها سببًا

فانما هو في ذوى العقول فقط ولاتكون سببًا فى غير ذوى العقول فلم يلزم كون البهائم عالمةً .

قوله ﴿ولما كان معظم المعلومات الدينية﴾ جواب سؤال مقدر وهو كما ان الحدس والتجربة والوجدان راجعة الى العقل لاجل انها لاتكون مستغنية عنه فكذلك لايكون الخبر الصادق فى افادة العلم مستغنيًا عن العقل فان الخبر الصادق انما يفيد العلم عند ذوى العقول دون غير ذوى العقول فينبغي ان يجعل الخبر الصادق ايضًا راجعًا الى العقل ولم يجعل سببًا مستقلاً علىحدة عن العقل فجعل الحدس واخويه راجعة الى العقل وجعل الخبر الصادق غير راجع الى العقل لايكون الاترجيحًا بلامرجح وحاصل جوابه لانسلم عدم وجود المرجح لذلك بل المرجح لذلك موجود وهو استفادة معظم المعلومات الدينية عن الخبر الصادق فان الحشر الجسمانى ووزن الاعمال وغيرهما مستفادة من الخبر الصادق لايستقل العقل فى معرفة هذه الاموربخلاف الحدس واخويه فانها لاتكون مثل الخبر الصادق فى الاستفادة المذكورة فاالاستفادة المذكورة مرجحة لعدالخبر الصادق سببًا مستقلاً (فانقيل) لانسلم ان معظم المعلومات الدينية مستفاد من الخبر الصادق لان معظم المعلومات هو مسئلة التوحيد ووجود الواجب تعالى وثبوت باقى الصفات لذات الواجب تعالى ولاشك ان هذه الامور مستفادة من العقل والعقل مستقل فى معرفتها فكيف يقول الشارح ان معظم المعلوماتالدينية مستفادة من الخبر الصادق (قلنا) هذا انماكان وارداً لوكان معظم بمعناه اى المظمة وليس كذلك بل هو بمعنى الكثير فيكون معنى كلام المصنف ان كثر المعلومات الدينية مستفاد من الخبر الصادق (فانقيل) كما ان معظم المعلومات الدينية مستفادة من الخبر الصادق وهو الكتاب السنة فكذلك مستفادة من الاجماع والقياس ايضًا فلايصح التخصيص باالخبر الصادق اجاب عنه المحشى باناالاستفادة من الاجماع والقياس راجعة الى الاستفادة من الكتاب والسنة لان الاجماع والقياس لابد لهما من سند مؤخوذ من الكتاب اوالسنة فاالاستفادة عنهما كاالاستفادة من الكتاب والسنة فصح التخصيص باالخبر الصادق .

قوله ﴿ ولمالم يثبت عندهم الحواس الباطنة﴾ جواب سؤال مقدر وهو انه ماالوجه للمشائخ حيث جعلوا الحواس الظاهرة سببًا مستقلاً للعلم ولم يجعل الحواس الباطنة سببًا مستقلاً للعلم كما جلعها الحكماء من اسباب العلم وحاصل جوابه ان الوجه لذلك هوان الحواس الباطنة لم تثبت عندالمشائخ فلذا لم يجعلوها سببًا للعلم لامستقلاً ولاغير مستقل واما

عند الحكماء فهی ثابتة عندهم فلذا عدوها من الاسباب للعلم .

قوله ﴿وکان مرجع الکل الی العقل﴾ قال کسیلی اما رجوع البدهیات والنظریات الیالعقل فظاهر واما رجوع التجربیات والحدسیات فلان کل واحد منهما محتاج الی قیاس خفی فاقول مثالا لقیاس الخفی فی التجربیات هوان قولنا السقمونیا مسهل للصفراء وذلک لانه لولم یکن مسهلاً للصفراء لما رئینا ترتیب هٰذا الحکم علی استعمال السقمونیا مراراً لکن التالی باطل فاالمقدم مثله ومثال القیاس الخفی فی الحدسیات هوان نقول ان نور القمر مستفاد من نور الشمس وذلک لانه لولم یکن نور القمر مستفاداً من نور الشمس لماوجد النور فی القمر عند المقابلة باالشمس وعدم النور عند عدم المقابلة باالشمس لکن التالی باطل فاالمقدم مثله فعلم ان نور القمر مستفاد من نور الشمس وذکر الکسیلی وجهًا آخر لرجوع الکل الی العقل وهوان ملاک الامر فی الکل هو العقل .

قوله ﴿ جعلوه سببًا ثالثًا ﴾ ثم ان المذکور قبل هٰذا الجزء اموراً ثلاثة الاول عدم ثبوت الحواس الباطنة عند المتکلمین والثانی عدم تعلق الغرض بتفاصیل الحدسیات والتجربیات والبدهیات والنظریات والثالث رجوع الکل الی العقل فیتوهم المتوهم ههُنا ان هٰذا الجزاء یکون مرتبًا علی الثالث لقربه فدفع المحشی ذلک الوهم بان هٰذا مرتب علی الجمیع من الامور الثلاثة ثم اعتراض هٰذا المحشی بان ترتیب هٰذا الجزاء علی الامر الثانی والثالث صحیح ولکن لامدخل للامر الاول فی هٰذا الجزاء لان العقل کما یمکن جعله سببًا ثالثًا علی تقدیر عدم ثبوت الحدس الباطنة فکذلک یصح جعله سببًا ثالثًا علی تقدیر ثبوت الحواس الباطنة لامکان ان یجعل العقل هناک سببًا ثالثًا ویجعل الحواس الباطنة سببًا رابعًا ونقول فی الجواب عن هٰذا الاعتراض بان ذلک انماکان وارداً لوکان المراد فی الجزاء هوجعل العقل سببًا ثالثًا فقط ولیس کذلک بل مراده هوجعل العقل سببًا ثالثًا مع حصر الاسباب فی الثلاثة وعدم الزیادة علی هٰذه الثلاثة ولاشک ان الجزاء علی هٰذا التقدیر یکون مرتبًا علی الامر الاول ویکون للامر الاول مدخلیة فی ترتیبة فان قیل لانسلم المدخلیة للامر الاول علی تقدیر حصر الاسباب فی الثلاثة وعدم زیادة سبب آخر غیر الاسباب الثلاثة لان علی تقدیر ثبوت الحواس الباطنة عند المتکلمین یجوز رجوعها الی العقل واندارجها فیه (قلنا) لانسلم صحة رجوعها الی العقل واندراجها فیه لورود الاشکال علیه وهوان الحواس الباطنة مثل الحواس

الظاهرة فى ادراک الجزئيات فجعل الحواس الظاهرة سببًا مستقلاً علىٰحدة وعدم جعل الحواس الباطنة سببًا مستقلاً علىٰحدة لايكون الاترجيحًا بلامرجح فلايمكن حصر الاسباب فى الثلاثة وعدم الزيادت سبب آخر على هٰذه الاسباب فثبت مدخلية الامر الاول فى ترتيب هٰذا الجزاء وذكر المحشى وجها آخر لجعل العقل سببًا مستقلاً دون ماعداها من التجربة وغير ذلک لانه سلطان القوى ومستقل فى الامر الادراک بخلاف الحواس الباطنة والوجدان والحدس وغير ذلک فانها لاتكون مستقلة فى الادراک بل تحتاج الى العقل وهٰذا الوجه يفيد صحة جعل العقل سببًا مستقلاً دون الامور المذكورة من الحواس الباطنة والحدس والتجربة وغير ذلک سواء كانت الحواس الباطنة ثابتة عند المتكلمين اولاتكون ثابتة وسواء تعلق بتفصيل الحدسيات والتجربيات والبدهيات والنظريات غرض اولا .

قوله ﴿وان كان فى البعض باستعانة من الحس﴾ وذلک البعض كاالحدسيات والتجربيات والحس كاالسامعة والباصرة ثم انه لابد من وجود الفرق بين الحدس والتجربة فاالفرق بينهما هوان مشاهدة الحس مرةً اومرتين كافية فى الحدس ولاتكون كافية فى التجربة بل لابد فى التجربة من المشاهدة مراراً كثيرة وايضًا ان السبب فى التجربة يكون معلوم السببية مجهول الماهية وفى الحدس يكون كل واحد منهما معلومًا.

قوله ﴿بمعنى القوة الحاسة﴾ جواب سؤال مقدر وهوان تأنيث الحاسة لايصح لان المراد منها اماالعضو والمخصوص كاالاذن والباصرة وغيرهما اويكون المراد منها المعنى المصدرى وعلى كل تقدير يكون مذكراً فلاوجه التانيث الحاسة ،وحاصل جوابه هوان المراد من الحاسة هٰهُنا القوة الحاسة ولاشک ان القوة مؤنث فصح تأنيث الحاسة .

قوله ﴿خمس﴾ وهٰذا عند الجمهور واما عند البعض فاالحواس الظاهرة اربعة لاخمسة لان الذوق مندرج فى القوة اللامسة فادراک الطعوم انماهو بااللمس وعند النظام المعتزلى هى ستة الخمسة منها هى المذكورة وسادسها القوة التى تدرک لذة الجماع ولكن الحق ان ادراک لذة الجماع انماهو بااللمس .

قوله ﴿حاكم باالضرورة بوجودها﴾واعتراض عليه عصام الدين باناالانسلم ان وجود الحواس باالمعانى المذكورة ضرورى لان وجودها بهٰذا المعانى غير ثابت لابا الضرورة ولاباالبرهان ثم اجاب عنه بما حاصلة ان الوجود على نوعين وجود رابطى وهو وجودها

وثبوتها لمن قامت هي به ووجود محمولي وهو وجودها في نفسها وما لايكون معلومًا بطريق البداهة هوالوجود المحمول والمراد هٰهُنا الوجود الرابطي ولاشك ان الوجود الرابطي لهٰذا الحواس الخمسة معلوم باالبداهة .

قوله ﴿واماالحواس الباطنة﴾جواب سؤال مقدروهو انا لانسلم ان الحواس خمس بل عشر خمس في الظاهر وخمس في الباطن ، وحاصل جوابه ان دلائل اثبات الحواس الباطنة غير تامة على الاصول الاسلامية فاذا لم يكن دلائلها تامةً لم تكن موجودةً واذا لم تكن موجودةً فيصح حصر الحواس في الخمس .

قوله ﴿فلاتتم دلائلها على الاصول الاسلامية﴾ قال عصام الدين انها مبنية على امرين الاول ان النفس الناطقة مجردة لاتدرك الجزئيات المادية لاجل تجردها فاذا كانت مجردةً امتنع الادراك والايلزم النقسام المجرد لكن التالي باطل فاالمقدم مثله اما بطلان التالي فلانه يلزم على هٰذا التقدير ان لايكون المجرد مجرداً بل صار ماديًا لان الانقسام من خواص المادة ولايوجد في المجردات واما الملازمة فلان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل فاذا ادرك النفس الناطقة المادي حصل صورة المادي فيها فتكون النفس الناطقة .... وتكون تلك الصورة حالاً فيها ولاشك ان صورة المادي يقبل الانقسام وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل والامر الثاني ان الواحدلايكون مبدءً لامرين اى ان الواحد لايصدرعنه الاالواحد ولايصدر الامران من اولواحد وذلك لانه لو صدر الاثنان عن الواحد يلزم التعدد في الواحد لكن التالي باطل فاالمقدم مثله اما بطلان فللزوم خلاف المفروض واما الملازمة فلانه اذا صدر عن الواحد امران فكون ذلك الواحد مصدراً لهٰذا غير كونه مصدراً لذلك فوجد التعدد في الواحد فثبت الملازمة فثبت ان النفس الناطقة لاتدرك الماديات من صورالمحسوسات والمعاني الجزئية والحواس الظاهرة ايضًا لاتدرك الماديات المذكورة فلابد لادراك الامور المادية من المدرك الآخر ثم ان في الماديات خمسة افعال الاول ادراك صور المحسوسات والثاني اختزان هٰذه الصور والثالث ادراك المعاني الجزئية والرابع اختزان هٰذه المعاني الجزئية والخامس التحليل والتركيب في صور المحسوسات المخزونة وفي المعاني الجزئية الخزونة وقد سبق ان الواحد لايكون مبدءً لاثرين فلابد لكل واحد من هٰذه الافعال الخمسة من وجود قوة مستقلة فتكون القوى لتلك الافعال خمسة

بعدد الافعال فالفعل الاول شان الحس المشترک والفعل الثانی شان الخیال فان الاول مدرک لصور المحسوسات والثانی خزانة لتلک الصور والفعل الثالث شان الوهم والفعل الرابع شان الحافظة فان الاول مدرک المعانی الجزئیة والثانی خزانة لتلک المعانی الجزئیة والفعل الخامس شان القوة المتصرفة فنفس وجود الحس مبنی علی الامر الاول وهوان الناطقة لاتدرک الجزئیة المادیة لاجل تجردها واما تعدد الحواس الباطنة ای کونها خمسة لااقل من ذلک ولا اکثر فمبنی علی الامر الثانی وهوان الواحد لایصدر عنه الاالواحد وبعد بیان هٰذین الامرین حکم عصام الدین بان الکل باطل فی الاسلام فاقول ان تجرد النفس الناطقة باطل بلْ هی مادیة وجسم لطیف نورانی واذا کانت کذلک فتدرک الامور المادیة وکونه جسمًا فثابت اولاً باالکتاب قال الله تعالی (اَللّٰهُ یَتَوَفَّی الاَنْفُسَ حِیْنَ مَوْتِهَا ، الآیة) فان فی هٰذه الآیة وصفت النفس الناطقة باالتوفیة والامساک والارسال ولاشک ان هٰذه الامور الثلاثة من صفات الجسم واما ثانیًا فباالسنة فانه قال علیه السلام ان الروح اذا قبض تبعه البصرفان فی هٰذا الحدیث وصفت النفس الناطقة باالقبض ورؤیتة باالبصر ولاشک ان هٰذین الامرین من صفات الاجسام واما ثالثًا فباالاجماع فان الصحابة اجمعوا علی ان النفس الناطقة جسم فاذا ثبت کون النفس الناطقة جسمًا بطل تجرده وصار مادیًا فبطل الامر الاول واما بطلان الامر الثانی وهوان الواحد لایکون مبدءً لاثرین فهوانا نقول لانسلم ان الواحد لایکون مبدءً لاثرین بل یجوز ذلک لاجل تعدد الجهات کاالارض فانها واحدة ولکن مع ذلک هی مبدءً لاثار متعددة فانها تقبل الشکل لاجل مادتها وتحفظه لاجل صورتها النوعیة وکاالعقول العشرة فان العقل الاول مصدر للعقل الثانی بجهة الوجوب الغیری وعلی هٰذا قیاس العقل الثانی والثالث حتی الی العاشر فثبت ان الواحد یصح ان یصدر عنه اکثر من الواحد وبطل الامر الثانی فاذا بطل هٰذین الامران لم یثبت الحواس الباطنه (فانقیل) لوصدر عن الواحد امران یلزم التعدد فی الواحد لان کونه مصدراً لهٰذا غیر کونه مصدراً لذلک (قلنا) ان هٰذین الکونین من الامور الاعتباریة ولاشک انه لایوجب تعدد الامور الاعتباریة التعدد فی الواحد الواقعی .

قوله ﴿السمع﴾ (فانقیل) ینبغی للمصنف ان یقدم ذکر اللمس لان اهم حواس الحیوان هواللمس (قلنا) قدم السمع علی باقی الحواس بوجوه عدیدة الاول ان معظم المعلومات الدینیة مستفادة من الخبر الصادق وهویفید العلم بواسطة السمع والثانی ان السمع

يدرك من وراء الحجاب بدون وجود للاتصال بخلاف البواقي والثالث ان اكثر الكلمالات الانسانية موقوف على السمع ولذا ترى كثيراً من العميان اصحاب عقول وعلوم والصم ملحقين بالبهائم لاينطقون والرابع ان كسب الفضائل الدينية موقوف على السمع والخامس ان السمع شرط النبوة بخلاف البصر ولذلك لم يبعث نبی من الانبياء عليهم السلام اصم وقد كان فيهم من ابتلى بالعمى مثل يعقوب عليه السلام وشعيب عليه السلام والسادس ان السمع يدرك من جميع الجوانب بخلاف البصر والسابع ان السمع اشرف بالنسبة الى البصر وافضل منه وذلك لانه قدم في الذكر في قوله تعالى (اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ ، الآية) فانه قدم ذكر السمع على البصر في هذه الآية والتقديم دليل الافضلية والاشرفية والثامن ان سببية السمع للعلم اكثر من البواقي لان السمع مما ينفع به في السمعيات والعقليات اذا السمعيات لاتدرك الا بالسمع وبعض المقدمات العقلية يدرك وجوده بالسمع وهذا الوجه الاخير ذكره عصام الدين .

قوله ﴿ فی العصب المفروش في مقصر الصماخ ﴾ اعلم انه وضع الدماغ وضع فی الرأس ويتصل بذلك النخاع الذى وضع في قفار الظهرثم ان في الدماغ تجويف مملوبالبخار النوراني ويسمى ذلك البخار في اصطلاح الاطلباء بالروح النفساني وقد خلق في هذا الروح الحس والحركة ثم ان في الانسان سبع سبعون عصبة والعصبة جسم ابيض سهل الانعطاف عسر الانقطاع ينبت من الدماغ اومن النخاع ويوصل قوة الحس والحركة منهما الى البدن ثم ان اربع عشرة عصبة من الدماغ وباقي العصبات من النخاع ثم ان البعض من العصبات للحس والبعض الآخر للحركة ثم ان الروح نفساني يدخل في هذه العصبات ويصل الى سائر البدن ثم ان عند وقوع الخلط في واحدة من هذا العصبات يلستزم سد مجراها ويبطل حينئذٍ حس العضو اوحركة .

قوله ﴿تدرك بها الاصوات ﴾ اعتراض عليه عصام الدين ان الاولى ان يقول الشارح تدرك بها الاصوات وما يتعلق بها اذكيفيات الصوت من الحس والقبح وغير ذلك ايضًا مدركة بالسمع كما ان الاصوات مدركة بها (قلنا) ان الاصوات متبوعة وكيفياتها تابعة لها ولاشک ان ذکر المتبوع ينبیء عن ذكر التابع فكيفيات الاصوات تابعة لها فيعلم من كون الاصوات مدركة بالسمع كون الكيفيات ايضًا مدركة بالسمع فبعد ذكر الاصوات لاحاجة

الـى ذكـر كيفيات الاصوات ، او نقول فى الجواب لانسلم ان كيفيات الاصوات تكون مدركة باالاصوات بل ادركها يكون باالوجدان لاباالسمع فلايصح ذكر الكيفيات ههُنا .

قوله ﴿ بطريق وصول الهواء ﴾ اعلم ان عصام الدين ذكر احتمالين فى ادراك الاصوات الاول ان الادراک انما هو بوصول الهواء الواحد بعينه المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ والثانى ان يتكيف اولاً الهواء الذى وجد فيه الصوت ثم يتكيف بكيفية الصوت الهواء المجاور لهٰذا الهواء وهٰكذا ثم فثم الى ان يتكيف الهواء المجاور مع الصماخ وقال الظاهر هوالاحتمال الثانى دون الاحتمال الاول واختار شارح المواقف ايضًا الاحتمال الثانى وحمل عليه وصول الهواء ولكن عبارة اشارح مشعرة على الاحتمال الاول كما قال الكفوى حيث قال ان فيما قاله عصام الدين تعريض على الشارح حيث اشعرت عبارته باالاول ثم ان الكفوى اعتراض على هٰذين الاحتمالين والقولين فان هٰذين الاحتمالين مذهوبان ، وحاصل ذلك الاعتراض بانا لانسلم ان ادراک الصوت بوصول الهواء لانا اذا فرضنا بيتًا لافرجة له اصلا لم يدخله الهواء من خارجه مع انه يسمع من هوفى داخله الصوت من خارجه كذا يسمع من فى خارجه الصوت من داخله مع انه لايوجد ههُنا وصول الهواء وايضا نقل عن بعض الحكماء انه يسمع اصوات الافلاک ولاهواء فيها وأجيب عن هٰذا الاعتراض بان سمع الصوت فى هاتين الصورتين ممنوع (فانقيل) لانسلم ان سماع الصوت بوصول لهواء فانا نسمع الصوت من وراء الجدار الغليظ (قلنا) ان الجدار لايخلو اما ان لايكون مسقفًامسدود الباب والكوى لم يحصر الهواء والا فان اشتد غلظ الجدار والسقف فسماع الصوت ممنوع وان لم يشتد غلظ الجدار والسقف فلاشک انه ينفذ حينئذٍ الهواء فى مسامهما (فانقيل) انا لانسلم ان سماع الصوت انمايكون بوصول الهواء لانا نسمع صوت لب اللوز فى قشره وكذا صوت الحصاة فى كرة مجوفة مما لامسام فيها كاالذهب والحديد (قلنا) ان الجسم المحيط يتحرک بقرع مافى بطنه فيتموج الهواء من حركته وهٰذان الاعتراضان مع جوابيهما ذكرهما العلامة عبدالعزيز الفرهارى .

قوله ﴿بكيفية الصوت ﴾ (فانقيل) لانسلم وجود الكيفية للصوت لان الصوت عرض والكيفية ايضًا عرض فلووجدت الكيفية للصوت للزم قيام العرض وذلک باطل اجاب عنه عصام الدين بان هٰذا انماكان وارداً لوكان اضافة الكيفية الى الصوت لامية وليس كذلک بل اضافة الكيفية الى الصوت بيانية فيكون المعنى ان الهواء يكون متكيفًا بكيفية وتلک الكيفية

هی الصوت فلم یلزم وجود الکیفیة للصوت حتی یلزم قیام العرض باالعرض ثم ان هٰذا الکلام من عصام الدین واقع فی عبارة اولاً وماذکرنا فیما سبق ان عصام الدین یقول ان باالسمع کما یدرک الاصوات فکذلک یدرک به کیفیات الاصوات من الحسن والقبح واقع فی عبارته مؤخراً واثبت الکفوی التناقض بین کلامی عصام الدین لانه هرب اولاً عن قیام العرض باالعرض واقر بذلک ثانیًا ویمکن ان یجاب من جانب عصام الدین ان ههُنا مذهبین الاول مذهب المتکلمین فهم یقولون ان قیام العرض باالعرض باطل والثانی مذهب الحکماء فهم یقولون ان قیام العرض باالعرض جائز ثم ان الصوت عبارة عن کیفیة تحدث فی الهواء من تموجه الشبیه بتموج الماء عند وقوع حجر فیهٖ ثم ان الحدوث التموج فی الهواء ثلاثة اسباب الاول قرع الجسم مثل وقوع حجر علی شیء سواء کان ذلک الشیء حجراً اوغیره فان من قرع الجسم یحدث التموج فی الهواء ویحصل من ذٰلک التموج الصوت فی الهواء والثانی قلع الجسم مثل انکسار الخشب فان من انکسار الخشب یحدث التموج فی الهواء فیحدث بسببه الصوت والثالث خرق الهواء کمافی اوتار الطنبورفان بواسطة الاوتار یحدث الخرق فی الهواء وبواسطة الخرق یحدث التموج فی الهواء فیحدث الصوت ویکون شدة الصوت وضعفها علی حسب قوة القرع والقلع والخرق وضعف هٰذا الامور .

قوله ﴿بمعنی ان الله تعالی یخلق﴾ فیه رد علی الفلاسفة الطبعیین فانهم یقولون الحاسة تدرک بطبعها فاالحاسة عندهم مستقل فی الادراک لاحاجة لها فی الادراک الی الجاعل وایضًا فیه رد علی جمهور الفلاسفة فانهم یقولون انه اذا حصل فی الهواء التموج استعد الهواء لفیضان کیفیة الصوت علی من جانب العقل الفعال واذا وصل الهواء الی الصماخ استعدت القوة المودعة فی العصب المفروش فی مقعر الصماخ لفیضان ادراک الصوت من جانب العقل الفعال ثم ان کل واحد من هٰذین الفیضانین بطریق الوجوب ولایجوز التخلف وایضًا فیه رد علی بعض الاشاعرة فانهم یقولون ان الادراک المذکور انماهو بخلق الله ولایکون وصول الهواء سببًا اصلاً ولکن الحق هو مذهب جمهور الاشاعرة من ان الادراک المذکور انماهو بخلق الله تعالی وان وصول الهواء سبب عادی بان جرت العادة الالٰهیة بان یخلق الادراک عند وصول الهواء الی الصماخ وایضًا فی هٰذا الکلام رد علی بعض الحکماء الذین یقولون ان المدرک هی الحواس فی ادراک المحسوسات دون النفس الناطقة فرد الشارح

علیهم بقوله فی النفس وحاصل ذلک الرد هوان المدرک هو النفس الناطقة وان الواجب تعالی یخلق الادراک فی النفس الناطقة لافی الحواس فان الادراک شان النفس الناطقة دون الحواس وایضًا فی هذا الکلام رد علی الامام الغزالی وابن العربی فانهما یقولان ان الواجب تعالی یفعل باالسبب وعند جمهور الاشاعرة ان الواجب تعالی یفعل عند السبب والمختار عند الشارح هو مذهب الاشاعرة حیث قال عند ذلک ای عند وصول الهواء الی الصماخ .

قوله ﴿تتلاقیان ثم تفترقان﴾ وقع الاختلاف فی تلاقی العصبتین فعند البعض انهما یتقاطعان تقاطع الصلیب فتصل العصبة الیمنی الی العین الیسری وتصل العصبة الیسری الی العین الیمنی وهذا اختاره الشارح فی شرح المقاصد وعند البعض انهما لاتتقاطعان تقاطع الصلیب بل تصل العصبة الیمنی الی العین الیمنی والعصبة الیسری الی العین الیسری قال عبدالعزیز الفرهاری ان کلام الشارح فی هذا الکتاب یحتل الوجهین وذلک لانه ذکر الملاقات بطریق الاطلاق فهو یشمل الملاقات بطیرق التقاطع والملاقات بدون التقاطع فان اطلاق الملاقات بحسب اللغة علی کل واحد من هذین الوجهین ولکن فی الاحتمال الثانی اظهروذلک بسبب العرف العام فان الملاقات فی العرف العام یستعمل فی الاتصال دون الانقطاع وان کان استعماله بحسب اللغة اعم وقال العلامة الخیالی ان هذا القول من الشارح اشارة الی انهما لاتتقاطعان علی هیأةالصلیب وذکر عبدالحکیم السیالکوتی وجه الاشارة وهوان لفظ تفترقان یدل علی ان الملاقات لاتکون بطریق الانقطاع لان المناسب علی تقدیر التقاطع هوان یقول فتادیان الی العین بدون ذکر الافتراق فالافتراق دلیل علی ان هذه الملاقاة لاتکون بطریق التقاطع وقال عبدالحکیم السیالکوتی ان هیئة الملاقاة علی تقدیر التقاطع مثل هیئة الصلیب وتکون هیئة الملاقات علی تقدیر عدم التقاطع هیئة الدالین الذین یکون محدب احدهما متصلاً بمحدب الآخر ثم ان الملاقاتتکون فوق الحاجبین فاذا تلاقیا یکون لهما جوف ویسمی ذلک الجوف بمجموع النور والفائدة فی هذه الملاقات هی ان یتقوی باالاجماع ولئلا تعمی العین اذا وقعت الآفة فی مبدء العصبة فوق مجمع النور وقیل الفائدة فیه لان یکون المرئی واحداً ثم انه وقع الاختلاف بین الحکماء فی کیفیة الابصار فافترقوا علی ثلاثة مذاهب الاول مذهب الریاضیین فهم یقولون ان الابصار یکون بخروج الشعاع من العینین علی هیئة مخروط رأسه عند مرکز البصر وقاعدته عند سطع المرئی ثم ان الشرط الابصار الذی هو

عبارة عن الادراک هو خروج الشعاع من احد العينين لامن كل واحد من العينين والدليل على ان الابصار مشروط بخروج الشعاع هو انه اذا كان بين البصر وبين المرئى جسم لطيف بحيث لايمتنع عن نفوذ الشعاع يكون الرؤية موجوداً لان الشعاع حينئذٍ ينفذ فى الجسم اللطيف ويخرج عنه ويصل الى المرئى واذا كان بين البصر وبين المرئى جسم كثيف بحيث يمتنع عن نفوذ الشعاع فيه لاتكون الرؤية موجودة لعدم نفوذ الشعاع فى ذلک الجسم المتوسط فاذا كان الجسم الاول غير مانع عن رؤية المرئى وكان الثانى مانعًا عنها علم ان الرؤية انماهى بواسطة خروج الشعاع من البصر ثم ان الرياضيين بعد اتفاقهم على ان الابصار مشروط بخروج الشعاع اختلفوا فيما بينهم فافترقوا على ثلاثة جماعات الجماعة الاولى يقولون ان الابصار بخروج الشعاع من العين ويكون ذلک الشعاع على هيئة الجسم المخروطى ويكون ذلک الجسم المخروطى مصمتًا لايكون فيه تجويف والجماعة الثانية يقولون ان الابصار مشروط بخروج الشعاع من العين ويكون ذلک الشعاع على هيئة الجسم المخروطى ولكن يكون ذلک مركبًا من خطوط شعاعية ولايكون مصمتاً وتكون تلک الخطوط الشعاعية مستقيمة وتكون مجمتمعةً عند مركز العين ثم يمتد متفرقة الى المرئى وينطبق عليه فما انطبق طرف الخط يكون مرئيًا ومالاينطبق عليه طرف الخط لايكون مرئيًا فلذا لايرى المسامات الصغيره جداً فى الجسم المرئى لعدم انطباق اطراف الخطوط على تلک المسامات والجماعة الثانية يقولون ان الابصار مشروط بخروج الشعاع الا ان الخارج من العين خط واحد شعاعى فاذا انتهى الى المرئى يتحرک على سطحه فى جهتى طوله وعرضه حركة فى غاية السرعة وتتخيل بحركته هيأة مخروطية والمذهب الثانى من المذاهب الثلاثة للحكماء هو مذهب الطبعيين فهم يقولون ان الابصار انماهو بانطباع صورة المرئى فى الرطوبة الجليدية وهٰذا المذهب مختار لارسطو وابى نصر الفارابى وابى على ابن سينا ويرد عليهم بانا لانسلم ان الابصار باالانطباع والايلزم ان يرى الشيء الواحد شيئين لكن التالى باطل فاالمقدم مثله اما بطلان التالى فظاهر واما الملازمة فلانه يرتسم فى كل واحدة من العينين صورة المرئى فيكون المرتسم فى العينين صورتان لتعدد العينين فاذا تعددت الصورة ولاشک ان الابصار على هٰذا المذهب تابع للصورة فاذا كانت الصورة متعددة فلامحالة يكون الابصار ايضًا متعدداً فثبت الملازمة فبطل مذهب الطبعيين بان الابصار انماهو باالانطباع ، واجاب عن هٰذا الاعتراض

الفاضل الميبذی بان هٰذا نماكان وارداً لو كان الابصار متحققًا عند تحقق الانطباع ولايكون فيه الاحتياج الى غير الانطباع وليس كذلک بل الابصار انما يتحقق بعد تحقق ارتسام الصورة فی الحس المشترک ولاشک ان الحس المشترک واحد فتكون الصورة المرتسمة فی الحس المشترک ايضًا واحد فلذا يری المبصر واحد لامتعدداً فاالصورة تنطبع اولاً فی العين ثم بعد ذلک تأدی الی مجمع النور الذی هو ملتقی العصبتين وبعد ذلک تأدی الی الحس المشترک (فانقيل) فعلی هٰذا يلزم الانتقال فی الارعراض لان الصورة عرض فاذا انطبعت اولاً فی الجلدية وبعد ذلک تأدی الی مجمع النور وبعد ذلک تأدی الی الحس المشترک لزم الانتقال في العرض (قلنا) ان فی كلام الطبعيين وقع التسامح منهم فان ظاهر كلامهم يدل علی ان الصورة تكون منتقشة اولاً افی الجليدية ثم تذهب تلک الصورة الی مجمع النور ثم تذهب من مجمع النور الی الحس المشترک ولكن ليس مرادهم هٰذا بل مرادهم ان ارتسام الصورة فی الرطوبة الجليدية يوجب الاستعداد فی مجمع النور لفيضان صورة مماثلة لتلک الصورة من جانب العقل الفعال وارتسام الصورة فی مجمع النور يوجب الاستعداد فی الحس المشترک لفيضان صورة مماثلة لتلک الصورة من جانب العقل الفعال وعلی هٰذا لايلزم الانتقال فی الاعراض والمذهب الثالث من المذهب الثلاثة هو مذهب بعض الحكماء وهم الاشراقيون فهم يقولون ان الابصار ليس باالانطباع ولابخروج الشعاع بل هو بان الهواء المشفف الذی بين الرائی وبين المرئی يتكيف اولاً بكيفية الشعاع الذی فی البصر ويصير ذلک الهواء المشفف بسبب تكيفية الشعاع آلة للابصار .

قوله ﴿تدرک بها الاضواء﴾ قال المحشی ان ادراک الاضواء والالوان باالبصر اولاً وباالذات وادراک ماسواهما باالتبعية وقال فضل الحق الخير آبادی ان ادراک الاضواء باالذات بدون واسطة وادراک الالوان بواسطة الضوء ولكن واسطة فی الثبوت معروض الحكم وادراک ماعدی الالوان من المقادير والاشكال والحركات بواسطة الالوان واسطة فی العروض فيعلم من كلام المحشی ان ادراک الالوان باالذات ويعلم من كلام فضل الحق الخير آبادی ان ادراک الالوان بواسطة الاضواء واسطة فی العروض فوجد التخالف بين كلاميهما ولكن المحشی اضرب عن ذلک الحكم وقال ان المدرک باالذات هو الضواء فقط فانه لايحتاج فی ادراكه الی واسطة فيعلم ذلک ان اللون مدرک باالواسطة وان كانت واسطة فی الثبوت .

قوله ﴿ والمقادير ﴾ واعتراض عصام الدين على هٰذا بانه لايصح حكم الادراک بالبصر على المقادير امور موهومة لاموجود فاذا لم تكن موجود لاتكون مرئية ايضًا لان علة الرؤية هو الوجود ولذا حكمالاشاعرة باالرؤية على الله تعالى لانه موجود فاذا وجد علة الرؤية فيه تعالى فلامحالة يكون مرئيًا فاذا لم تكن المقادير موجودةً فلايمكن ادراكها باالبصر ايضًا والايلزم وجود المعلول بدون العلة لكن التالى باطل فاالمقدم مثله اما بطلان التالى فظاهر واما الملازمة فتعلم مما سبق ثم اجاب عن هٰذا الاعتراض ان هٰذا انما كان وارداً لوكان المراد من المقادير هى المقادير العرضية وليس كذلک بل المراد المقادير الجوهرية وهى عين الاجزاء المتألفة .

قوله ﴿والحركات ﴾وذكر عصام الدين هٰهنا اعتراضًا وجوبًا حاصل الاعتراض ان الحركة غير موجود فى الخارج فكيف يدرک باالحس وتقرير الاعتراض على نمط القياس هٰكذا لوادراک الحركات بالبصر يلزم وجود المعلول بدون العلة لكن التالى باطل فاالقمدم مثله اما بطلان التالى فظاهر لانه يلزم حينئذٍ ان تكون العلة علة الملازمة فلان الوجود علة للادراک باالبصر ولاشک ان الوجود ليس ثابتًاللحركات فلووجد الادراک باالبصر لامحالة يلزم ذلک المحذور ،وحاصل الجواب هوان الحركة من الموجودات الخارجية فاذا كانت موجودةً فى الخارج فلامحالة تكون مدركة باالبصر (فانقيل) لانسلم ان الحركة موجودة فى الخارج لانه لوكانت الحركة من النسب لم تكن موجودة فى الخارج لكن المقدم حق فاالتالى مثله اما حقانية المقدم فلان الحركة نسبة بين الجسم والمكان عند المتكلمين الحكماء جميعًا اماعند المتكلمين فلان الحركة عندهم عبارة عن كونين فى الآنين فى المكانين ولاشک ان الكون نسبة بين الجسم والمكان واماعند الحكماء فلان الحركةعندهم عبارة عن خروج الجسم من القوة الى الفعل ولاشک ان الخروج نسبة بين الجسم والمكان واما الملازمة فلان الحركة لما كانت نسبة فلايمكن وجودها فى الخارج لعدم وجود النسبة فى الخارج لانه لووجدت النسبة فى الخارج يلزم التسلسل فى النسب لكن التالى باطل فاالمقدم مثله امابطلان التالى فظاهر واما الملازمة فلانه اذا وجدت النسبة فى الخارج تكون تلک النسبة عارضة لاحدى الطرفين ولابد بين العارض والمعروض من نسبة أخرى فتكون هناک نسبة أخرى وهى ايضًا تكون عارضة فتكون هناک نسبة أخرى وهٰكذا فيتسلسل (قلنا) لانسلم حقانية

المقدم فان الحركة ليست من الاعراض النسبة لاعند المتكلمين ولاعند الحكماء اما عند المتكلمين فلان الحركة عندهم الكونان فى آنين فى مكانين ولكن المراد من الكون الحالة الكائنة ولاشك ان الحالة الكائنة ليست من النسبة واما عند الحكماء فلان الحركة عندهم عن كون الجسم المتحرك بين المبدء والمنتهى بحيث لواعترات نسبة الى اى حدٍ من حدود المسافة لايكون حاصلاً فى ذلك الحد قبل آن الوصول ولابعد آن الوصول والمراد من الكون الحالة الكائنة ولاشك ان الحالة الكائنة ليست من النسب (فانقيل) ان الحركة عند الحكماء على نوعين الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع ومعنى الاول مذكور سابقًا وهى موجودة كما ذكر فى الجواب ولكن الحركة بمعنى القطع لاتكون موجودة فى الخارج وذلك لان الحركة بمعنى القطع عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم من انطباقه على جميع حدود المسافة ولاشك ان هٰذه الهيئة لاتكون موجودة فى الخارج لان المعتبرفى هٰذا المعنى الانطباق على جميع حدود المسافة ولاشك ان تحقق الانطباق فى آن لايستلزم تحققه فى آن آخر سابقًا كان ذلك الآن الآخر اولاحقًا فالحركة بمعنى القطع لاتكون موجودة فى الخارج بل وجودها فى الخيال كما ان وجود الدائرة اولحاصلة من الشعلة الجوالة فى الخيال (قلنا) كما ان الحركة بمعنى التوسط موجودة فى الخارج فكذلك الحركة بمعنى القطع ايضًا لان وجود الشىء فى الخارج على نحوين الاول الوجود فى الآن والثانى الوجود فى الزمان ولايلزم من انتقاء احدهما انتقاء الآخر ففى الحركة بمعنى القطع وان انتقى الوجود فى الآن ولكن لم ينتف الوجود فى الزمان فالوجود ثابت لهٰذه الحركة فى الزمان (فانقيل) النسبة لازمة مع الحركة ولاشك ان انتفاء لازم فى ظرف يستلزم انتفاء الملزوم فى ذلك الظرف ولاشك ان النسبة لاتكون موجودة فى الخارج بل تكون موجودة فى الذهن لكونها من الامور الانتزاعية فاذا لم توجد النسبة فى الخارج لاتكون الحركة ايضًا موجودة فى الخارج (قلنا) اللازم مع الحركة ليس وجود النسبة باالفعل بل اللازم مع الحركة صحة انتزاع النسبة عنها فلايلزم من انتفائالنسبة فى الخارج انتفاء الحركة .

قوله ﴿بطريق وصول الهواء﴾ (فانقيل) لانسلم ان ادراک الرووائح يكون بوصول الهواء لان وصول الهواء لايمكن ان يكون علة لادراک الروائح بل الادراک انما يكون بخلق الواجب تعالى اجاب عنه المحشي ليس مراد الشارح هٰذا المعنى المتبادر من كلامه بل مراده

ان الواجب تعالی یخلق ادراک الروائح فی النفس الناطقة عند وصول الهواء المتکیف بکیفیة ذی الرائحة الی الخیشوم بطریق جری العادة یعنی ان العادة الالٰهیة جاریة علی ان یخلق ادراک الروائح عند وصول ذلک الهواء وان کان التخلف عن ذلک ممکنًا ثم ان مذهب الجمهور من الفلاسفة هوان المکیف اولاً هو ذی الرائحة ثم یتکیف بعد ذلک الهواء المجاور مع ذی الرائحة ثم یتکیف بعد ذلک الهواء المجاور مع الهواء الاول وهٰکذا الی ان یصل التکیف الی الهواء المجاور مع الحلمتین الزائدتین وهٰذا هو الاحتمال الاول فی مذهب جمهور الفلاسفة والاحتمال الثانی فی مذهبهم هوان یتکیف الهواء المجاور مع ذی الرائحة ویصل ذلک الهواء بعینه الی الحلمتین الزئدتین اولمعلوم من کلام الشارح هو الاحتمال الثانی وقال عصام الدین الاحتمال الاول ظاهر وبین الکفوی الاحتمال الاول وجهین الاول من هٰذین الوجهین هوان وصول الهواء المتکیف بکیفیة ذی الرائحة الی الخیشوم بعید خصوصًا اذا کانت القوة الشامة فی جانب مهب الریاح بخلاف التموج والوجه الثانی هوان وصول الهواء المجاور لذی الرائحة الی الخیشوم غیر ظاهر اذ ذلک یحتاج الی ان یزول الهواء المجاور للخیشوم وذلک غیر ظاهر ومذهب الفارابی هوان ادراک الروائح انما هو بوصول اجزاء منفصلة من ذی الرائحة الی الخیشوم وذکر الکفوی مذهبًا ثالثً للحکماء فی ادراک الروائح وهوان ادراک الروائح بفعل ذی الروائحة فی القوة الشامة من غیر استحالة فی الهواء ولانفصال اجزاء ویرد علی المذهب الاول ان تکیف الهواء بکیفیة ذی الرائحة باطل لان الاتصاف بالرائحة مشروط بوجود المزاج ولامزاج فی الهواء لکونه بسیطًا والمزاج انما یوجد للمرکبات دون البسائط ،اجاب عنه الکفوی بان الاتصاف بالرائحة علی نوعین الاول ان تکون الاتصاف والتکیف بنفسه والثانی ان یکون الاتصاف والتکیف بواسطة المجاور والمشروط بالمزاج انما هو النواع الاول دون النواع الثانی واتصاف الهوء بالرائحة من قبیل النواع الثانی دون النواع الاول واجاب عنه المحشی ایضًا ،وحاصل جوابه نسلم ان الاتصاف والتکیف مشروط بحصول المزاج ولٰکن لانسلم عدموجود المزاج للهواء لانه لم یبق علی الصرافة بل له نوع امتزاج بالعناصر علی وجه یستعد لقبول الکیفیة المزاجیة الاعتراض المذکور انماهو وارد علی مذهب الفلاسفة دون مذهب المتکلمین فانهم لایشترطون حصول المزاج للاتصاف بالرائحة فان وجودها بمحض خلق الله ولایتوقف علی شیء فانهم یجوزون

وجود الرائحة فی الجوهر الفرد مع عدم وجود المزاج فيه لعدم وجود التركيب فيه ويرد على مذهب الفارابی بانا لانسلم ان ادراک الروائح انماهو بانفصال اجزء من ذی الرائحة والايلزم انقاص المشموم ساعةً فساعةً لكن التالی باطل فالمقدم مثله ،وأُجيب عنه بان ذلک اللازم ملتزم واورد التائيد لذلک بانتقاص الورد اذا شم ولكن هذا الجواب ضعيف لان ذلک انماهو لاجل حرارة النفس لالاجل انتقاصه بالشم ،واجاب بعضهم عن اصل الاعتراض بمنع لزوم الانتقاص عند الفلاسفة لانهم ينكرون عن وجود الجوهر الفرد فالجسم ينقسم الانقسام الی غير النهاية فلاينتقص الجسم باالانفصال لكونه غير متناهی الاجزاء ولكن هذا الجواب ايضًا ضعيف لان كل منفصل عن الجسم يكون جسمًا عند الفلاسفة المنكرين لوجود الجوهر الفرد ويرد على المذهب الثالث بانا لانسلم ان ادراک الرائحة يكون بفعل ذی الرائحة فی القوة الشامة فان المسک قد يذهب به الی مسافة بعيدة جداً اويفنی باالكلية مع ان رائحة تدرک فی الهواء الاول ازمنة متطاولةً .

قوله ﴿المتكيف بكيفية ذی الرائحة﴾ (فانقيل) لانسلم ان الهواء يتكيف بكيفية ذی الرائحة والايلزم الانتقال فی العرض اوقيام العرض الواحد بمحلين لكن التالی بكلاشقة باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالی فظاهر واماالملازمة فلان تكيف الهواء باالرائحة اما بانتقال الرائحة من ذی الرائحة الی الهواء اوبدون الانتقال بل تكون الرائحة قائمةً بكل واحد من ذی الرائحة والهواء فعلی الاول لزم الانتقال فی العرض وعلی الثانی لزم قيام العرض الواحد بمحلين اجاب عنه المحشی بان فی عبارة الشارح تقدير عبارة أُخری فيكون التقدير المتكيف بما يشاكله كيفية ذی الرائحة فيكون المعنی ان الهواء يكون متكفًا بكيفية وتكون هذه الكيفية مشابهة مع كيفية ذی الرائحة .

قوله ﴿بمخالطة الرطوبة اللعابية﴾ وقع الاختلاف فی ادراک الطعوم المذهب الاول انه يختلط الاجزاء الصغيرة جداً من المطعوم باللعاب ثم تنغذب تلک الاجزاء بواسطة اللعاب فی العصب فيكون المحسوس كيفية المطعوم لاكيفية اللعاب بل اللعاب يكون واسطة فی وصول تلک الاجزاء والمذهب الثانی هوان اللعاب يتكيف بطعم المطعوم لاجل مجاورته مع المطعوم ثم تنفذ ذلک اللعاب فی العصب فالمحسوس هو كيفية اللعاب لاكيفية المطعوم والشارح اختار المذهب الاول وهذان المذهبان كالمذهبين الاولين فی الشم ولكن الاول

كاالثانی والثانی کاالاول واختیار الشارح هٰهُنا علی عکس اختیاره هناک .

قوله ﴿ وهی قوة منبثة فی جمیع البدن ﴾ اعتراض علی هٰذا التعریف عصام الدین بان هٰذا التعریف لایکون جامعًا لافراده لان هٰذا التعریف لایصدق علی لامسة عضوٍ عضوٍ بل یصدق علی لامسة جمیع البدن فقط واجاب البعض عنه بان هٰذا انماکان وارداً لوکان هٰذا التعریف لمطلق اللامسة ولیس کذلک بل هو تعریف للامسة جمیع البدن ویعرف لامسة عضوٍ عضوٍ باالمقایسة (فانقیل) لانسلم وجود اللامسة فی جمیع البدن لانها لاتکون موجودةً فی العظم والریة والکبد والطحال والکلی فاذا لم تکن اللامسة موجودة فی جمیع البدن فلایصدق هٰذا التعریف علی اللامسة اجاب عنه المحشی بان فی عبارة الشارح حذف المضاف وهو لفظ جلد فیکون التقدیر فی جمیع جلد البدن ولاشک ان اللامسة تکون موجودة فی جمیع جلد البدن ثم انه ذکر هٰذا المحشی ان اللامسة لاتکون موجودة فی الکبد ولم یذکر الاوعضاء الباقیة الخالیة عن وجود اللامسة واعتراض علیه عبیدالله الکندهاری بان تخصیص الکبد لایصح لعدم وجود اللامسة فی غیر الکبد ایضًا ویمکن الجواب عنه بان ذکر الکبد فیکلام هٰذا المحشی انماهو بطریق التمثیل لابطریق الحصر فلایکون ذلک تقصیراً منه وأُجیب عن اصل الاعتراض بجواب آخر وهوان المراد من البدن هو ظاهر البدن ای جمیع ظاهر البدن والامور المذکورة لیست موجودة فی ظاهر البدن بل تکون موجودة فی الباطن ویرد علی هٰذا الجواب بان فی ظاهر البدن الاظفار ولاشک ان اللامسة لاتکون موجودة فی الاظفار وأُجیب عنه بان المراد اکثر ظاهر البدن فاالمراد من الجمیع هو الاکثر والفاضل المیبذی ذکر الاختلاف الواقع فی وحدة القوة اللامسة وتعددها فافترق الحکماء علی ثلاثة مذاهب الاول مذهب جمهور الحکماء وهوان القوة اللامسة قوة واحد لاتعدد فیها ودلیلهم علی ذلک هوانه لوتعددت القوة اللامسة فاما ان یکون محل جمیعها واحداً اویکون متعدداً فعلی الاول یلزم عدم تعدد القوة اللامسة لان تعدد الحال یستدعی تعدد المحل فاذا کان المحل واحداً فلامحالة یکون الحال ایضًا واحداً وان کان المحل متعدداً فینبغی ان لاتؤدی واحدة ادراک ملموس الأُخری اذا اتصل ذلک الملموس بمحل الأُخری مع ان الامر لیس کذلک فلامحالة تکون القوة اللامسة واحدة لامتعدة والمذهب الثانی مذهب المحققین ومنهم الشیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا وهوان القوة اللامسة متعددة فانها اربعة الاولی الحاکمة

بين الحرارة والبرودة والثانية الحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والثالثة الحاكمة بين الخشونة والملاسة والرابعة الحاكمة بين اللين والصلابة ودليلهم على ذلک هوان الواحد لايصدرعنه الاالواحد وههُنا ملموسات مختلفة الاجناس متضادة فلابد لها من قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد بينها فاثبتولكل ضدين منها قوة واحدةً ورد عليه علمي بوجود ثلاثة الاول ان قولهم الواحدلايصدر عنه الاالواحد لايصح بل يجوز ان يصدر عن الواحد الكثير فلايصح بناء التعدد على هذا القول والثانى ان هذا القول على تقدير صحته لايستلزم فى ادراک المختلفات المتضادة والحكم باالتضاد الاتعدد الجهات ولايستلزم تعدد القوى والثالث ان المدرک باالحس هما المتضادان كاالحرارة والبرودة مثلاً دون التضاد لإنه من المعانى الجزئية المدركة باالوهم فاذا ادرک الحس المتضادين فقد صدرعنه الامران واذا صدر عنه الامران فلم لايجوز ان يصدر عنه اكثر من الامرين والمذهب الثالث مذهب بعض الحكماء فهم يقولون ان اللامسة خمسة الاربعة هى المذكورة فى بيان المذهب الثانى والخامسة الحاكمة بين الثقل والخفة ودليلهم على ذلک هوانه كان يرد على المذهب الثانى انه ينبغى ان يزاد قوة لادراک التضاد بين الثقل والخفة قوة عليٰحدة والايلزم الترجيح بلامرجح فلدفع ذلک الاعتراض زادوا هذه القوة الخامسة ويعلم بطلان هذا المذهب من بطلام المذهب الثانى لان دليل هذا المذهب الثالث لنفس وجود التعدد هو دليل المذهب الثانى والمذكورآنفًا هو دليل الزيادة على الاربعة .

قوله ﴿وبكل حاسةٍ منها﴾ جواب سؤال مقدر وهوانه هل يقع ان يدرک بحاسةٍ مايدرک باالحاسة الإُخرى ام لا يقع ذلک وحاصل جوابه انه لا يقع ذلک .

قوله ﴿يعنى ان الله تعالى قد خلق﴾ جواب سؤال مقدر وهوان المتبادر من منطوق كلام المصنف ان الحواس الظاهرة تكون مؤثرة بطريق الحقيقة فى ادراک تلک الاشياء مع ان ذلک باطل لان المؤثرالحقيقى فى جميع الاشياء هوالواجب تعالى ، وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لوكان مراد المصنف ماهو المتبادر من منطوق كلامه وليس كذلک بل مراده ان هذه الحواس آلات واسباب جعلية والمؤثر الحقيقى فى الادراک هو الواجب تعالى .

قوله ﴿ لايدرک بها مايدرک باالحاسة الاُخرى ﴾ (فانقيل) هذا الكلام من الشارح يدل على الحصر مع عدم وجود اداة الحصر فى كلام المصنف فهذا توجيه كلام الغير

بـمـالايرضى به قائله ،اجاب عنه الخيالي في الحاشية بانا لانسلم عدم استفادة الحصرمن كلام المصنف لان اداة الحصر كما تدل على الحصر فكذلك يدل على الحصر تقديم ماحقه التأخير وفي كلام المصنف وجد تقديم الطرف على عامله ولاشك ان المعمول حقه التأخير عن العامل فهذا تقديم ماحقه التأخير فلامحالة انه يفيد الحصر فلايكون هٰذا توجيهًا لكلام الغير بما لايرضى به قائله وذكر عصام الدين هٰهُنا اعتراضًا وجوابًا فحاصل الاعتراض هوكما انه يعلم من كلام المصنف مذكره الشارح فكذلك يعلم من كلامه انه لايدرك بدون الحاسة مايدرك بها فينبغي ان يذكر الشارح هٰذا ايضًا ، وحاصل جوابه هوانه لم يتعرض لاجل ان هٰذا ليس محل الخلاف والنزاع بخلاف ماذكره الشارح .

قوله ﴿ واما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف ﴾ جواب سؤال مقدر وهوانه هل يمكن ان يدرك بحاسة مايدرك بالحاسة الأُخرى اولايمكن ذلك وحاصل جوابه ان هٰذه المسئلة خلافية وقع فيها الاختلاف بين الحكماء والمتكلمين فاالحكماء يقولون ان ذلك غير ممكن وقال المتكلمون ان ذلك ممكن وان لم يقع .

قوله ﴿ من غير تاثير للحواس ﴾ اعتراض عليه الرومي بان الاولى للشارح ان يقول من غير مدخلية للحواس مكان قوله من غير تاثير للحواس وذلك لانه يلزم منه ان لايكون لها تاثير ويكون لها مدخل مع ان ذلك باطل لانه لامدخل للحواس في ذلك الادراك ويمكن ان يجاب بانا نسلم انه لامدخل للحواس في ذلك الادراك بطريق الحقيقة ولكن لو قال كذلك لتوهم منه ان الحواس لاتكون اسبابًا عادية للادراك المذكور مع ان الامر ليس كذلك لان هٰذه الحواس اسباب عادية لادراك الحواس وان كان المؤثر الحقيقي هو الواجب تعالى .

قوله ﴿ تدرك حلاوة الشيء وحرارته ﴾ اعتراض المحشي بانه ينبغي ان لايذكر قوله حلاوة الشيء لانه لامدخل لهٰذا في الاعتراض والسؤال ولي من عند نفسي جواب لهٰذا الاعتراض ولعله يكون حقًا ، وحاصله ان لهٰذا الاعتراض المذكور في الشرح تقريرين الاول ماذكره الشارح والثاني ان يقال اليست اللامسة تدرك حلاوة الشيء وحرارته ولاشك ان لذكر الحلاوة وان لم يكن دخلاً في تقرير الاول للسؤال ولكن له دخل في التقرير الثاني فصح ذكره .

قوله ﴿ قلنا لابل الحلاوة ـ ـ ك ﴾ قال عصام الدين يجوز ان يكون فی اللسان قوة واحدة تدرک الحلاوة والحرارة فحينئذٍ يصح قول المصنف بان مايدرک باالحاسة الواحدة لايدرک باالحاسة الاُخرى ولاحاجة الى دعوى الشارح وجودالقوتين كما ادعاه الشارح ورد عليه عبدالعزيز الفرهارى بوجهين الاول انه مخالف لاجماع العقلاء والثانی انه اثبات للحاسة السادسة مع ان فی الخمس كفاية اقول ان قول عبدالعزيزى الفرهاری انه اثبات للحاسة السادسة محل تأمل وذلک ان القوة الواحدة الموجودة فی اللسان المدركة للحلاوة والحرارة ان عدت لامسة فاالحواس اربعة لاانها ستة وان عدت قوة عليحدة فلاتخلُ اما ان هٰذه هی القوة الذائقة فاالحواس خمسة لاانها ستة واما ان هٰذه هی القوة الاُخرى غير الذائقة فحينئذٍ لم توجد الذائقة فيكون الحواس خمسة ايضًا لاستة (فانقيل) هٰذا الجواب لايخلو اما ان يكون منعًا للمنع اويكون اثباتًا للمقدمة الممنوعة فعلى الاول يلزم الخلاف عن اجماع اهل المناظرة فان منع المنع لايجوز عند اهل المناظرة واما الثانی فبطلانه ظاهر اجاب عنه المحشی باحداث شق ثابت وهوان هٰذا الجواب ابطال لسند المنع وذلک السند هوان القوة الذائقة تدرک حلاوة الشیء وحرارته فمنع ذلک السند بان الحلاوة والحرارة ليستا مدركتين باالقوة الواحدة بل الحلاوة مدركة باالذائقة والحرارة مدركة باالقوة اللامسة ولاشک ان منع السند لايكون خلاف اجماع اهل المناظرة .

قوله ﴿والخبر الصادق ﴾ ذكر كسيلی هٰهُنا اعتراضًا وجوابًا امااالاعتراض فهو انه ماالوجه للمصنف حيث قال الخبر الصادق لم لم يقول القضية الصادق مكان الخبر الصادق واماالجواب فهو ان الخبر الصادق اعم من القضية لان الكلام الصادر عن الساهی والمجنون مثل زيد قائم خبر لاقضية فلو قال القضية الصادقة مكان الخبر الصادق الخرج كلام الصادر عن الساهی اوالمجنون ورد المحشی على كسيلی بان هٰذا الفرق لايصح فان بينهمامساوة لان الخبر مايحتمل الصدق والكذب ولاشک ان القضية ايضًا عبارة عن ذلک المحتمل فلايكون الخبر الصادق اعم من القضية .

قوله ﴿ ای المطابق للواقع ﴾ هٰذا تفسير الصادق واعتراض عليه عصام الدين بان الاولى هو تفسير الصادق فی اول مقام ذكره فان اول مقام ذكره هوقوله اسباب العلم للخلق ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل ، اجاب عن هٰذا الاعتراض ولی الدين بانا

لانسلم ان الاولى هوتفسيره فى اول مقام ذكره بل هو تفسيره فى هٰذا المقام وذلک لان المقام السابق كان مقام الاجمال وهٰذا المقام هومقام تفصيل الخبر الصادق واللائق هوايراد التفسير فى مقام التفصيل دون مقام الاجمال ثم قال ولى الدين لوكان هٰذا الاعتراض وارداً لكان وارداً على الحواس السليمة والعقل ايضًا فاالعجب من عصام الدين حيث ذكر هٰذا الاعتراض فى الخبر الصادق دون الحواس السليمة والعقل ويمكن ان يقال من جانب عصام الدين نسلم ان الاعتراض وارد على الحواس السليمة والعقل ولكن لم يتعرض له اكتفاءً باالعلم بطريق المقايسة .

قوله ﴿فان الخبر كلام يكون نسبة﴾ يفهم من كلام عصام الدين ان هٰذا جواب سؤال مقدر وهوانه لايصح توصيف الخبر باالصادق لان الصادق صفة المتكلم لان الصدق عبارة عن الاخبار عن الشيء وعلى ماهو به ولاشک ان الخبار صفة المتكلم فاذا كان الصادق صفة المتكلم والمخبر دون الخبر فتوصيف الخبر به لايكون الاتوصيف الشيء باالمباين ولاشک ان توصيف الشيء باالمباين لايجوزوحاصل جوابه ان هٰذا انماكان وارداً كان لوكان الصادق والكاذب من اوصاف المخبر فقط وليس كذلک بل هما كما انهما صفتان للمخبر فكذلک صفتان للخبر ايضًا فلايلزم توصيف احد المتباينين بوصف المتباين الآخر وقال عصام الدين ان هٰذا التعريف الذى يفهم من كلام الشارح مصون عن ورود الاعتراض عليه بانه لايكون جامعًا لافراده فانه يخرج عنه الاخبار الواجبة الصدق والاخبار الكاذبة الصدق مثال الاول السماء فوقنا ومثال الثانى السماء تحتنا ووجه عدم الورود ان هٰذا الاعتراض انماكان وارداً على من عرف الخبر بمايحتمل الصدق والكذب ولم يذكر الشارح ذلک التعريف وايضًا قال عصام الدين ان فى هٰذا الكلام اشارذة الى تعريف الصدق والكذب بان الصدق عبارة عن مطابقة النسبة للخارج ولكذب عبارة عن عدم مطابقة النسبة للخارج وقال بهٰذا اندفع اعتراض الدور الوارد على من عرف الخبر بمايحتمل الصدق والكذب ووجه الورود هوان المذكور فى هٰذا التعريف للخبر هو الصدق والكذب فيكون معرفة الخبر موقوفًا على معرفة الصدق والكذب وهما معرفان بمطابقة الخبرللواقع اى الخارج وعدم مطابقة الخبر للواقع اى اى الخارج فيكون معرفتهما موقوفة على معرفة الخبر لاخذ الخبر فى تعريفهما ووجه الاندفاع هوان هٰذا انماكان وارداً لوكان الخبر مأخوذاً فى تعريف الصدق والكذب وليس كذلک بل المأخوذ فى

تعريفهما على ما اشار اليه الشارح النسبة دون الخبر فلايلزم الدور واعتراض الكفوى من وجهين على تعريف المستفاد للصدق والكذب من كلام الشارح الاول لانسلم ان الصدق عبارة عن مطابقة النسبة للواقع والكذب عبارة عن عدم مطابقة النسبة للواقع بل الصدق عبارة عن كون الخبر بحيث يطابق نسبته الخارج والكذب عبارة عن كون الخبر بحيث لايطابق نسبته الخارج والثانى انه على هٰذا يلزم ان الصدق والكذب صفتان للنسبة دون الخبر فلايصح توصيف الخبر باالصادق والكاذب والايلزم توصيف احد المتباينين .... المتباين الآخر وذلك لايجوز ، وأُجيب عن هٰذين الاعتراضين بان هٰذا محمول على المسامحة ورد على هٰذا الجواب بان على هٰذا يرجع تعريفهما الى ما قلنا وحينئذٍ لايندفع الدور الذى هو الفرض من تعريف الصدق والكذب ثم ان الكفوى اجاب عن ورود الدور بان الصدق والكذب بدهيان لايحتاجان الى التعريف يعرفهما كل واحد فيكون الخبر موقوفًا عليهما ولايكونان موقوفين عليه ثم ورد على جواب الكفوى بانا لانسلم انهما بدهيان لان البدهى لايحتاج الى التعريف ولايكون له وقد ذكر لكل واحد من الصدق والكذب تعريف فلايكونان بدهيين ثم اجاب الكفوى عن هٰذا الاعتراض بان هٰذا انماكان وارداً لوكانت التعريفات المذكورة للصدق والكذب تعريفات حقيقة وليس كذلك بل هى تنبيهات لاتعريفات حقيقة ثم انه يرد على تعريف الخبر المذكور فى كلام الشارح اعتراض وهوان هٰذا التعريف لايكون مانعًا عن دخول الغير يدخل فيه المركب الناقص مثل زيد الفاضل فانه كلام بمعنى ما يتكلم به قليلاً كان اوكثيراً والنسبته خارج فلايخلو اما ان يكون زيد موصوفًا بهٰذا الوصف فى الواقع اولايكون موصوفًا بهٰذا الوصف فى الواقع فعلى الاول يكون صادقًا وعلى الثانى يكون كاذبًا واجاب عن هٰذا الاعتراض العلامة الخيالى بان هٰذا الاعتراض انماكان وارداً لوكان المراد من الكلام فى تعريف الكلام باالمعنى اللغوى وليس كذلك بل المراد منه الكلام باالمعنى الاصطلاحى اى ماتضمن كلمتين باالاسناد ولاشك ان المركب الناقص لايكون كلامًا فلايدخل فى تعريف الخبر وقال الفاضل الچلپى بانه ليس الكلام معنًى يكون ذلك المعنى شاملاً للمركب التام والناقص كليهما بل معناه شامل للمركب التام فقط ولايشمل المركب الناقص ورد عليه عبدالحكيم السيالكوتى بان هٰذا ظن من الفاضل الچلپى وبعض الظن اثم .

قوله ﴿ وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشىء على ماهوبه ﴾ اى الاخبار عن الشىء

علی وجہ یکون ھٰذا الشیء بھٰذا الوجہ فاالضمیر المرفوع راجع الشیء والضمیر المجرور راجع الی الموصول ثم ان فی مصداق الشیء احتمالان الاول ان یکون المراد منہ النسبة التامة الخبرية والثانی ان یکون المراد منہ الموضوع فعلی الاحتمال الاول تکون کلمة ماعبارة عن الوقوع واللاوقوع علی الاحتمال الثانی تکون کلمة ما عبارة عن ثبوة المحمول للموضوع لان المخبر عنہ وھٰذان الاحتمال لان ذکرھما المشی ثم ان الاحتمال الاول اقرب من حیث المعنی لان المخبر عنھالحقیقة النسبة لاذات الموضوع والاحتمال الثانی اقرب من حیث اللفظ لانھم یعبرون عن الموضوع باالمخبر عنہ

قولہ ﴿ای الاعلام بنسبة تامة تطابق﴾ دفع وھم من یتوھم ان الاخبار یکون بفتح الھمزة ویکون جمع الخبر ولاشک انہ علی ھٰذا لایکون لکلام الشارح معنًی یعتدبہ .وحصل الدفع ان الاخبار مصدر معناہ الاعلام ولاشک ان عند اخذ الاعلام منہ یکون العبارة الشارح معنًی یعتدبہ ثم ان قولہ بنسبة اشارة الی ان المراد من الشیء النسبة وقال المحشی ھٰذا المعنی متبادر ووجہ التبادر ھوان المخبر عنہ فی الحقیقة النسبة التامة الخبریة دون الموضوع اوفیہ دفع وھم آخر وھوانہ یکون المراد من الشیء المحکوم بہ فعلی ھٰذا لایصح قولہ الاخبار عن الشیء لان المحکوم بہ لایخبر عنہ بل یخبر بہ فدفع ذلک الوھم بان المراد منہ النسبة دون المحکوم بہ ولاشک ان النسبة مخبر عنہ اوفیہ دفع وھم آخر وھوانہ یکون المراد من الشیء الموضوع مع ان ارادة النسبة اقرب من حیث المعنی وان کان ارادة الموضوع اقرب من حیث اللفظ ولکن المعنی لاجل کونہ مقصوداً باالذات اولی باالاعبارة من اللفظ فدفع ذلک الوھم بان المراد من الشیء النسبة التامة الخبریة.

قولہ ﴿فمن ھٰھُنا یقع فی بعض الکتب الخبر الصادق﴾جواب سؤال مقدر وھوان الموصوف والصفة یکونان متحدین بحسب الذات والمضاف الیہ یکونان متباینین بحسب الذات ففی بعض الکتب وقع الخبر الصادق بکون الصادق صفة للخبر ووقع فی بعض الکتب خبر الصادق باضافہ الخبر الی الصادق فاالتوصیف تقتضی الاتحاد الذاتی بین الخبر والصادق والاضافة تقتضی المباینة بین الخبر الصادق فبین التوصیف والاضافة منافاة ومباینة وحاصل جوابہ ان ھٰذا انماکان وارداً لوکان للصادق معنًی واحداً ولیس کذلک بل لہ معنیان الاول المطابق مع الواقع والثانی المخبر عن الشیء علی ماھوبہ فیکون الصادق علی المعنی الاول

صفة الخبر فاالتركيب التوصيفي مبنى على هٰذا وعلى المعنى الثانى يكون صفة المخبر والتركيب الاضافى مبنى على هٰذا فلايكون بين التوصيف والاضافة مباينة .

قوله ﴿ على نوعين ﴾ (فانقيل) ان حصر الخبر الصادق فى نوعين لايصح لان للخبر الصادق نوعًا ثالثًا وهو خبر الملك فانه ايضًا خبر صادق (قلنا) هٰذا انماكان وارداً لو امكن خبر الملك بدون الرسول وليس كذلك فان خبر الملك لايمكن بدون الرسول فاذا كان كذلك فكان خبر الملك داخلاً فى خبر الرسول فلايكون قسمًا ثالثًا للخبر الصادق ، اونقول فى الجواب بانا سلمنا انه يجوز وقوع خبر الملك بدون الرسول وانه لايكون داخلاً فى خبر الرسول ولكن مع ذلك يصح الحصر لان المراد من الخبر الصادق ليس مطلق الخبر الصادق بل الذى يكون متعلقًا به للغرض العلمى وخبرالملك لايكون متعلقًابه للغرض العلمى (فانقيل) ان حصر الخبر الصادق فى النوعين لايصح لوجود اخبار اُخر صادقة الاول خبر الملك فى حق الرسول بدون توسط الملك (قلنا) هٰذا انماكان وارداً لوكان هٰذا الحصر باالنسبة الى الامة والرسول كليهما وليس كذلك بل هٰذا الحصر انماهو باالنسبة الى الامة فقط ولاشك ان الخبر الصادق باالنسبة الى الامة منحصرة فى هٰذين القسمين ، اونقول فى الجواب ان هٰذا انماكان وارداً لوكان المراد من الرسول هو معناه المتعارف وليس كذلك بل المراد منه مطلق المخبر اذا كان قطعى الصدق سواء كان رسولاً اوغيره ووجه الحصر فى هٰذين النوعين هوان الخبر لايخلو اما ان يكون خبر واحد اوخبر متعدد فاالاول لايخلو اما ان يكون المخبر قطعى الصدق بان ثبت صدقة باالدليل القطعى اولايكون قطعى الصدق فاالاول خبر الرسول والثانى خبر لايكون سببًا للعلم والثانى لايخلو اما ان يبلغ ذلك التعدد الى حدٍ يمتنع الكذب فى حقهم اولايبلغ الى ذلك الحد فاالاول الخبر المتواتر والثانى خبر لايكون سببًا للعلم .

قوله ﴿ سمى بذلك لما انه لايقع دفعةً بل على التعاقب والتوالى ﴾ قال عبدالعزيز الفرهارى ان المتواتر مشتق من الوتر والوتر فى اللغة عبارة عن مجىء واحد فكان فى معناه فى اصل اللغة امران الاول الوحدة والثانى التوالى والتعاقب ثم جعل مجرداً عن الامر الاول اى الوحدة واستعمل فى الامر الثانى وهو التوالى ووجه تسمية هٰذا الخبر باالمتواتر لاجل ان هٰذا الخبر ايضًا لايقع دفعةً بل فى وقوعه توال وتعاقب (فانقيل) لايصح ان الخبر المتواتر لايقع

دفعةً بل يجوز قوعه دفعةً واحدة بان يخبر الكثير دفعةً واحدة عن امر واجاب عن هٰذا الاعتراض البعض بان هٰذه التسمية مبنية على الغالب ولاشک ان الغالب يكون الخبر المتواتر كذلک ورد على هٰذا الجواب عصام الدين بان هٰذا الجواب لايغنيک ووجه عدم الاغناء فی هٰذا الجواب هوان هٰذا الجواب لايوافقة كلام الشارح لانه لم يقيد عدم الوقوع بقيد الغالب فيعلم من ذلک ان مراده ان الخبر المتواتر لايقع دفعة قط وليس مراده ان عدم وقوعه كذلک انماهو باعتبار الغالب والاكثر ثم ان عصام الدين اجاب عن اصل الاعتراض بما حاصلة ان ما قالة الشارح من عدم وقوع الخبر المتواتر دفعة صحيح لان وقوعه انما يكون باالسمع عن كل واحدٍ واحدٍ ولاشک ان فی الوقت الواحد لايمكن ان يسمع كلام كل واحد واحد لان اشتغال القوة السامعة بكلام البعض يمنع عن سماع كلام الآخرين ، واجاب البعض عن اصل الاعتراض بان المراد من الدفعة الآن الفلسفی ولاشک انه غير منقسم فلايقع فيه الخبر المتواتر ولايخفی مافی هٰذا الجواب اما اولاً فلان ارادة الآن الفلسفی تكلف لان المتبار من الدفعة هو المعنی العرفی واما ثانيًا فلان فی الآن الفلسفی كما لايمكن وقوع الخبر المتواتر فكذلک لايمكن فيه وقوع خبر الواحد فلايصح تخصيص ذلک باالخبر المتواتر واورد عصام الدين اعتراضًا على الشارح ثم اجاب عن ذلک الاعتراض بنفسه ،حاصل الاعتراض انه لابد فی التوالی من وجود الاتصال ولايجب وجود الاتصال فی الخبر المتواتر لجواز ان يكون بين كل خبرين تراخ ممتد ، وحاصل جوابه هوان هٰذا مبنی على الغالب وفی الغالب يكون الاتصال موجوداً وهٰهُنا جواب آخر وهوان هٰذا انماكان وارداً لوكان التوالی بمعنی الاتصال فی عبارة الشارح وليس كذلک بل التوالی فی عبارة الشارح بمعنی التعاقب ولاشک ان التعاقب لايشترط فيه الاتصال بل هو يعم الاتصال وعدمه .

قوله ﴿ ای الخبر الثابت ﴾ قول الشارح الخبر ليس بيانًا لمرجع الضمير بل هو بيان الموصوف لقوله الثابت وانما لم يكن هٰذابيانًا لمرجع الضمير لانه على هٰذا يلزم ان يكون المعرف باالتعريف المذكور مطلق الخبر مع ان الامر ليس كذلک لان هٰذا المذكور ليس تعريف مطلق الخبر والالم يكن جامعًا لافراده وهو ظاهر بل هو تعريف الخبر المتواتر فاالمرجع لذلک الضمير هو الخبر المتواتر دون مطلق الخبر ثم ان معنی الثابت هو الدائم الغير الزائل قال عصام الدين احترز المصنف باالثابت عن الخبر الذی يكون جاريًا على السنة

قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب مع رجوع بعضهم عن ذلک فانه لايكون خبراً متواتراً واعتراض الكفوى اولاً بان هٰذا القيد لاحاجة اليه لان المطلوب يحصل بذكر الجارى والكائن ايضًا وثانيًا ان الثبوت بذلک المعنى لايتحقق الا عند موت المخبرين كلهم فلايكون المتواتر متواتر قبل موتهم ولايكون موجبًا للعلم الابعد موتهم وذلک ظاهر الفساد وثالثًا ان رجوع بعضهم لايكون الا اذا كان ذلک الخبر الاول كاذبًا فلايكون غير متصور التواطؤ على الكذب مع ان الكلام فى الخبر المتواتر ورابعًا ان الخبر الجارى على السنة قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب يوجب العلم التواترى قبل الرجوع واحتمال الرجوع لايقدح فى ذلک ثم ان ذلک العلم لايزول برجوع البعض فذلک الخبر باالنسبة الى السامعين قبل الرجوع متواتر لايجوز الاحتراز عنه وباالنسبة الى غير السامعين لايكون جاريًا على السنة قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب فلامعنى للاحتراز عنه بقوله الثابت اقول لابد لقلع مادة الاشكال من ان يقال ان الثابت ليس معناه هٰهُنا الدائم الغير الزائل بل معناه الكائن ولاشک ان على هٰذا التقدير لايرد المحذور .

قوله ﴿على السنة قوم لايتصور﴾ (فانقيل) ان القوم فى اللغة مخصوص باالذكور ولايطلق على الاناث فعلى هٰذا يلزم اشتراط الذكورة فى الخبر المتواتر مع ان الامر ليس كذلک ،اجاب عنه عصام الدين بان ذكر القوم انماهو بطريق التغليب وليس المقصود من ذكره ان الواجب ان يكون المخبرين مذكرين حتى يلزم منه اشتراط الذكورة فى الخبر المتواتر (فانقيل) ان لفظ السنة جمعِ قلة فيطلق على مادون العشرة فيلزم منه ان يحصل التواتر بمادون العشرة وهو باطل ، اُجيب عنه اولاً بانه لعل ان يكون المختار عند المصنف مذهب من جوزحصول التواتر بمادون العشرة وثانيًا ان جمع القلة قد يستعمل مكان جمع الكثرة وهٰهُنا ايضًا استعمل جمع القلة مكان جمع الكثرة .

قوله ﴿اى لايجوز العقل توافقهم﴾جواب سؤال مقدر وهوان القول بعدم تصور التواطؤ على الكذب لايصح لان التصور لكونه فى صرافة العموم باعتبار المتعلق يتعلق بكل شىء والبعض من الاشياء هو تواطؤهم على الكذب فلا محالة ان تواطؤهم على الكذب متصور وحاصل جوابه ان هٰذا انما كان وارداً لوكان المراد من التصور حصول صورة الشىء فى العقل وليس كذلک بل المراد منه هو تجويز العقل بان يجوز العقل تواطؤهم على الكذب ولاشک

ان العقل لايجوز ذلک فی الخبر المتواتر (فانقیل) لانسلم ان العقل لایجوز اتفاقهم علی الکذب بل یجوز ذلک لان کذبهم امرٌ ممکن فکیف لایجوزه العقل ، وجواب هٰذا الاعتراض بعد التأمل الصادق یفهم من کلام عبد الحکیم السیالکوتی فی الحاشیة وحاصل ذلک الجواب ان هٰذا انما کان وارداً لوکان المراد ان کذبهم محال عقلاً ولیس کذلک بل المراد هوان العقل یجزم بصدقهم کما فی سائر الیقینیات العادیة مثل انا نجزم بان جبل احد لم ینقلب ذهبًا مع ان انقلابه امر ممکن فی نفس الامر .

قوله ﴿ومصداقه وقوع العلم﴾ (فانقیل) ان المصداق جاء علی ثلاثة معانٍ الاول الفرد هٰذا اذا اُضیف الی الکلی کما یقال زید مصداق الانسان ای فرد لمفهومه ، والثانی بمعنی المحکی عنه کما یقال زیعد المحیث بحیثیة القیام مصداق زید قائم ، والثالث بمعنی العلة کمایقال مصداق حمل المشتق علی شیء قیام مبدء ذلک المشتق بذلک الشیء معناه ان علة حمل المشتق هوقیام المبدء ولایصح واحد من هٰذه المعانی الثلاثة فی هٰذا المقام ، اماالثالث فظاهر لان المصداق باالمعنی الثالث یکون مضافًا الی الحمل والخبرالمتواتر لایکون من قبیل الحمل واما عدم صحة المعنی الاول فلان الفرد انمایراد من المصداق اذا کان مضافًا الی المفهوم الکلی فیکون الضمیر المجرور راجعًا الی مفهوم الخبر المتواتر فیکون المعنی ان فرد مفهوم الخبر المتواتر هووقوع العلم من غیرشبهة مع ان هٰذا باطل لان الفرد لمفهوم الخبر المتواتر هومثل البغداد موجود وغیرذلک ولیس وقوع العلم من غیر شبهة من افراد ذلک المفهوم واما عدم صحة الثانی فلانه یکون المراد من المصداق المحکی عنه اذا کان الضمیر المجرور راجعًا الی کل واحد من مصادیق الخبرالمتواتر مثل البغداد موجود والمکة موجودة وغیرذلک من الاخبار المتواترة وهٰذا ایضًا باطل فان المحکی عنه لقولنا البغداد موجود هوالبغداد المحیث بحیثیة الوجود لان المحکی عنه للقضیة هوالموضوع المحیث بحیثیة المحمول ووقوع العلم من غیرشبهة لایکون محکیًا عنه لمصادیق الخبرالمتواتر ، واجاب عنه العلامة الخیالی بان هٰذا انماکان واردًا لوکان المراد من المصداق معناه الاصطلاحی فان معناه الاصطلاحی منحصر فی هٰذه المعانی الثلاثة ولیس کذلک بل المراد منه معناه اللغوی وهوآلة الصدق والدلیل علی صدقه فیکون المعنی ان وقوع العلم من غیرشبهة آلة ودلیل لصدق الخبر فیکون الضمیر راجعًا الی مفهوم الخبر المتواتر باعتبار انطباقه علی الافراد ثم ان هٰهنا عقدان

الاول قولنا البغداد موجود مثلاً ، والثانی قولنا البغداد موجود خبرمتواتر فاالموضوع فی العقد الاول هوالبغداد والمحمول هوموجود والموضوع فی العقد الاول هوالبغداد موجود والمحمول فیه هوخبر متواتر والعقد الاول خبر متواتر لانه هو الثابت علی اَلسنة القوم لایتصور تواطئهم علی الکذب واما العقد الثانی فلایکون خبرًا متواترًا لعدم کونه ثابتًا علی السنة قوم لایتصور تواطئهم علی الکذب ثم ان وقوع العلم من غیرشبهة انماهو دلیل لصدق العقد الثانی ای هویدل علی ان هٰذا الخبر متواتر وان الحکایة مطابق مع المحکی عنه فاذا حصل من الخبر وقوع العلم من غیرشبهة فذلک دلیل علی ان هٰذا الخبر متواتر وان التواتر ثابت له ولایکون وقوع العلم من غیرشبهة دلیلاً وآلة لصدق العقد الاول وهوالبغداد موجود مثلاً وبهٰذا اندفع الاعتراضان الوارد ان هٰهُنا الاول : الاول : لانسلم ان وقوع العلم من غیرشبهة دلیل ومصداق للخبر المتواتر والایلزم ان یکون الخبرالمتواتر مفیدًا وموجبًا للعلم النظری دون البدهی والضروری وذلک لان العلم المفاد باالدلیل یکون نظریًا لابدهیًا وضروریًا مع ان الخبرالمتواتر مفید وموجب للعلم الضروری ، والثانی ان علی تقدیران یکون وقوع العلم من غیرشبهة دلیلاً ومصداقًا للخبرالمتواتر یلزم الدور لان وقوع العلم من غیرشبهة مستفاد من الخبرالمتواتر فیکون هٰذا العلم موقوفًا علی الخبر المتواتر فلوکان هٰذا العلم دلیلاً للخبرالمتواتر یکون صدق الخبرالمتواتر موقوفًا علی هٰذا العلم وما هٰذا الا دور ووجه الاندفاع هوان هٰذین الاعتراضین انماکان واردین لوکان المراد ان وقوع العلم من غیر شبهة دلیل ومصداق للعقد الاول وهوالبغداد موجود ولیس کذلک بل هودلیل للعقد الثانی ولاشک ان العلم باالعقد الثانی نظری لاضروری وانماالضروری هوالعلم باالعقد الاول وایضا ان وقوع العلم لایکون موقوفًا علی العقد الثانی والعلامة الخیالی اشار الی دفع هٰذین الاعتراضین بقوله ویدل علی بلوغه حدالتواتر ۔الخ۔ فان فی هٰذا القول اشارة الی ان وقوع من غیرشبهة دلیل للعقد الثانی دون العقدالاول ولکن یرد انه کما یلزم الدور علی تقدیران یکون وقوع العلم من غیرشبهة دلیلاً للعقد الاول فکذلک یلزم الدور علی تقدیر ان یکون دلیلاً للعقدالثانی ، ووجه اللزوم هوان وقوع العلم من غیر شبهة مستفاد من تواتر الخبر فان تواتره علة لهٰذا العلم فلوکان ثبوت التواتر بهٰذا العلم لکان کل واحد منهما موقوفًا علی الآخر وماهو الادور ، والجواب عن هٰذا الاعتراض موجود فی کلام العلامة الخیالی ، حاصلة ان هٰهُنا امور

اربعة الاول نفس التواتر والثانى نفس العلم من غير شبهة والثالث العلم على العلم من غيرشبهة والرابع العلم على التواتر فنفس التواتر دليل نفس العلم من غيرشبهة بدون العكس فلايكون بين نفس التواتر ونفس العلم من غيرشبهة دور ، والعلم على العلم من غيرشبهة ، سبب للعلم على التواتر بدون العكس فلايلزم الدور بين هٰذين الامرين ايضًا (فانقيل) لانسلم ان وقوع العلم من غير شبهة دليل للتواتر بان يحصل من العلم على العلم من غيرشبهة العلم على التواتر لک لان العلم من غيرشبهة معلول للعلل الكثيرة فانه قديحصل باالخبرالمتواتر وقد يحصل بنظر العقل وقد يحصل باالمشاهدة وقد يحصل بخبرالرسول عليه الصلوٰة والسلام ،ووجود المعلول الخاص لايدل على وجود العلة الخاصة لوجود التعدد فى علته فلايلزم فى حصول العلم من غيرشبهة ثبوت التواتر فى الخبر لجواز ان يكون حصول هٰذا العلم من العلة الأُخرى ، واجاب عنه العلامة الخيالى بان عدم الدلالة انمايكون عند عدم انتفاء العلل الباقية واما عند انتفاء العلل الباقية فلاشک ان وجود المعلول حينئِذٍ يدل على وجود العلة الخاصة (فانقيل) يمكن ان يكون للمعلول الواهد علل غير متناهية فلايتيقن بانتفاء سائر العلل حتى تكون العلة الخاصة علة ويحصل من العلم على ذلک المعلول العلم على تلک العلة (قلنا) هٰذا انماكان واردًا لوكان مرادنا الاطلاق وليس كذلک بل المراد هوانه اذا كانت العلل الكثيرة محصورة فحينئِذٍ لاشک انه يتيقن بانتفاء سائر العلل ويحصل العلم بوجود العلة الخاصة من العلم بوجود المعلول ولاشک ان علل وقوع العلم من غير شبهة محصورة متناهية وحصل اليقين بانتفاء باقى العلل فى مثل البغداد موجود وذلک فان العلم من غيرشبهة قدحصل لنا على وجود البغداد ولاشک ان هٰذا العلم ليس بحاصل من خبرالرسول ولامن المشاهدة ولابنظرالعقل فاذا انتفت هٰذه العلل علم بطريق اليقين ان العلة لهٰذا العلم هوالتواتر لانتفاء العلل الباقية وقال العلامة الخيالى يعنى انه لايشترط فيه ـالخ ـ وغرض العلامة الخيالى هوبيان مقصود الشارح من قوله ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة ـالخ ـ فان غرضه هوالرد على من شرط فى الخبر المتواتر العدد المعين مثل خمسة او اثنٰى عشر او اربعين اوسبعين ، وحاصل رده على من اشترط العدد المعين بان الضابطة والقانون فى كون الخبر متواترًا هوان يحصل منه العلم من غيرشبهة فانه اذا حصل من الخبر العلم من غير شبهة يعلم ان ذلک خبر متواتر ولايشترط فى كونه متواترًا العدد المعين فاذا حصل العلم من غيرشبهة يعلم ان ذلک خبر

متواتر سواء كان عدد المخبرين قليلاً او كثيرًا فصل العلامة الفرهارى هذا الاختلاف بان ماذكره الشارح هو مذهب المحققين فان عندهم لايشترط العدد المعين بل يعلم الخبر المتواتربوقوع العلم من غيرشبهة واختار الشارح هذا المذهب ويشترط بعضهم العدد المعين بان الخبر انما يصير متواترًا ويحصل الخبر بمضمونه اذا وصل عدد المخبرين الى ذلك الحد المعين ولايحصل الخبر باقل من ذلك العدد المعين فقال القاضى الباقلانى بانه لابد ان يكون عددالمخبرين زائدًا من الاربعة ودليله على ذلك هوان شهود الزنا لابد ان تكون اربعة وبعد ذلك لابد من تزكيتهم بواحد عادل فيكون خامسًا الجزم بوجود الزنا يحصل باالخمسة فيعلم منه انه لابد لحصول الجزم من كون عدد المخبرين زائدًا على الاربعة وقال بعضهم ان العدد الاقل هواثنى عشر ودليلهم على ذلك هوان الله تعالى لما امر موسى عليه السلام باالجهاد مع الجبارين امره ان يبعث من قومه اثنى عشر رجلاً يأتونه باخبار هؤلاء الكفار فيعلم من ذلك ان الجذم لايحصل باقل من اثنى عشر رجلاً ويحصل بهذا القدر ومافوقه وقال بعضهم ان الحد الاقل للمخبرين هوان يكونوا عشرين ودليلهم على ذلك قوله تعالى (اِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ يَغْلِبُوْا مِأتَيْنِ) وقال العلامة الفرهارى ان الاستدلال بهذه الآية لحدالجزم فى غاية الركاكة والضعف وذلك لان ورود هذه الآية انماهو فى الجهاد لافى الاخبار وحصول الجزم ، وقال بعضهم ان العدد الاقل لحدالجزم هوانيكون عدد المخبرين اربعين ودليلهم على ذلك قوله تعالى (يَا اَيُّهَا النَّبِىُّ حُسْبُكَ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ) فان هذه الآية نزلت حين تم عدد المؤمنين اربعين وكان النبى ﷺ مامورًا بنشرالشرع المفيدلليقين فيعلم من ذلك ان هذا القدر من العدد يفيد الجزم واليقين وقال بعضهم ان الحد الاقل لحصول الجزم واليقين هوان يكون عدد المخبرين سبعين ودليلهم على ذلك قوله تعالى (وَاخْتَارَ مُوْسٰى سَبْعِيْنَ رَجُلاً لِّمِيْقَاتِنَا) فان اختيار هذا العدد انماكان ليسمعوا كلام الله ثم يخبرقومهم باوامرالله تعالى ونواهيه ويحصل للقوم الجزم باحكام الله تعالى فيعلم من اختيار سبعين رجلاً للاخبار ان الجزم لايحصل باالاقل من ذلك فيكون الحدالاقل لذلك ان يكون سبعين رجلاً ولايكون الجزم حاصلاً باالاقل من ذلك وقال الفرهارى ان الحق هومذهب المحققين وبَيَّن السِّرَّ لذلك وهوان الاخبار متفاوتة فى ذلك فانك اذا سمعت ان جارك محرم فان الجزم يحصل باالعدد القليل واذا سمعت بوقوع الحرب وفتح الحصن باالشام لاتجزم باالعدد القليل بل لابد

لذلک من العدد الکثیر ، وذکر عصام الدین ھٰھنا اعتراضًا وجوابًا ، حاصل الاول ھوانا لانسلم ان مصداق الخبر المتواتر ھو وقوع من غیرشبھة فقط فان ذلک لایدل علی انہ خبرمتواتر بل مصداقہ ھو وقوع العلم من غیر شبھة مع العلم بانتفاء سبب آخر لوقوع من غیرشبھةٍ ، وحاصل الثانی ھوان ھٰذا انماکان واردًا لوکان المراد من وقوع من غیرشبھة مطلق العلم ای سواء کان حاصلاً بذلک الخبر اوبغیرہ ولیس کذلک بل المراد منہ ھوالعلم الحاصل بذلک الخبر ولاشک ان وقوع العلم الحاصل بذلک الخبر یکون مصداقًا ودلیلاً لکون الخبر متواترًا .

قولہ ﴿من غیرشبھة﴾ (فانقیل) ان تخصص العلم بقولہ من غیرشبھة لایصح لانہ یلزم من ذلک التخصیص ان العلم علی نوعینالاول ان یکون من غیر شبھة والثانی مایکون بشبھة وھٰذا لایصح لان العلم عند اھل الکلام عبارة عن الیقین وھوالعلم والانکشاف من غیر شبھة ، واجاب عن ھٰذا الاعتراض المحشی بان ھٰذا انما کان واردًا لوکان ذلک القول للتخصیص ولیس کذلک بل ھوللتاکید والتوضیح فلایلزم من ذکرذلک القید کون العلم علی قسمین ، اقول یمکن ان یکون الکلام مبنیًا علی مذھب الفلاسفة والعلم عندھم عام فیصح تخصیصہ بقولہ من غیرشبھة .

قولہ ﴿وھوباالضرورة﴾ قال العلامة الفرھاری انہ یرید ان کون الخبرالمتواتر موجبًا للعلم الضروری حکم ضروری لانظری فکما ان العلم المستفاد من الخبر المتواتر ضروری فکذلک کونہ مفیدًا وموجبًا للعلم الضروری امرضروری لایکون محتاجًا الی الدلیل فورد علی ما قالہ الفرھاری بانا لانسلم کونہ موجبًا للعلم الضروری حکم ضروری بل نظری فان الشارح قد استدل علیہ بقولہ فانا نجد من انفسنا العلم ـالخ ـ والاستدلال مختص باالنظریات فان الضروری لایکون محتاجًا الی دلیل اصلاً ، اجاب عنہ العلامة الفرھاری بان ھٰذا انماکان واردًا لوکان ماذکرہ الشارح دلیلاً ولیس کذلک بل ماذکرہ الشارح ھوالتنبیہ علی صورة الدلیل والضروری وان لم یکن محتاجًا الی الدلیل لکنہ یکون محتاجًا الی التنبیہ اذا کان ذلک الضروری خفیًا وبھٰذا الجواب اندفع من الشارح اعتراض آخر وھوان استدلالہ فیما سیأتی بقولہ فانا نجد من انفسنا ـالخ ـ لایصح لان ھٰذا استدلال باالجزئی علی الحکم الکلی وھو لایصح ووجہ الاندفاع ھوان ھٰذا انماکان واردًا لوکان مراد الشارح من تلک العبارة الاستدلال ولیس کذلک بل ھو تنبیہ ویصح ایراد الجزئی فی اقامة التنبیہ علی الحکم الکلی

وان أُريد من الضرورة القطع دون البداهة كما فسره بذلك الناكت لايكون الاعتراض الاول واردًا ولكن الاعتراض الثانى واردًا لامحالةً .

قوله ﴿موجب للعلم الضرورى﴾ اعترض عليه عصام الدين بوجهين الاول انا لانسلم ان الخبر المتواتر يفيدالعلم الضرورى بل هومفيد للعلم النظرى فان العلم الحاصل من الخبر المتواتر انماهو بواسطة النظر والدليل وهوان هٰذا خبر قوم لايتصور تواطئهم على الكذب وكل ماهو شانه كذلك فهوصادق ينتج ان هٰذا الخبر صادق فيكون الخبرالمتواتر موجبًا للعلم النظرى دون الضرورى والثانى هوانه بين هٰذا وبين ماذكره الشارح من الاستدلال على ان هٰذا العلم الحاصل من الخبرالمتواتر ضرورى بقوله وذلك لانه يحصل للمستدل ـ الخ ـ واجاب عن هٰذين الوجهين الكفوى ، وحاصل جوابه عن الوجه الاول هوانه فرق بين توقف العلم على الدليل وبين وجود نفس وجود المقدمات بحيث لورتبت تلك المقدمات لأدت الى العلم والعلم انما يصير نظريًا على التقدير الاول اى توقفه على الدليل ولايصير نظريًا على التقدير الثانى اى وجود نفس المقدمات والموجود هٰهُنا انماهونفس وجود المقدمات لا التوقف على الدليل فان العلم على كون الاربعة زوجًا بدهى مع وجود المقدمات التى لورتبت تلك المقدمات وهى ان يقال لان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل ماه هٰكذا شانه فهوزوج ينتج ان الاربعة زوج ، وحاصل جوابه عن الوجه الثانى هوان التنافى بين هٰذا وبين ماذكره الشارح من الاستدلال انماكان لازمًا لوكان ماذكره الشارح دليلاً وليس كذلك بل ماذكره الشارح انماهو تنبيه على صورة الدليل.

قوله ﴿فى الازمنة الماضية﴾ (فانقيل) ذكرالازمنة الماضية بعد توصيف الملوك باالخالية مستدرك لان الزمان الماضى يعلم من ذلك التوصيف ، وأُجيب عنه اولاً بان ذكر الازمنة الماضية بعد ذلك التوصيف تاكيد والفائدة فى ايراد التاكيد هوالرد على من زعم ان الخبرالمتواتر انما يفيد العلم اذا كان خبرًا عن الحال اوعما مضى فى زمان قريب ، وأُجيب عنه ثانيًا بان ذكرقوله فى الازمنة الماضية انماهويشمل جميع الملوك الماضيين فى الازمنة الماضية ولايكون هٰذا مختصًا باالبعض دون البعض الآخر.

قوله ﴿يحتمل العطف﴾ غرض الشارح بيان الاحتمالين فى عطف قول المصنف والبلدان النائية بان هٰذا اما معطوف على الملوك فيكون المعنى ان مثال العلم الثابت باالخبر

المتواتر هو العلم باالملوک الخالية فى الازمنة الماضية و كاالعلم باالبلدان النائية اى البعيدة فكل واحد من هٰذين العلمين علم ضرورى ثابت بطريق التواتر فهٰذا هو الاحتمال الاول فى العطف اومعطوف على الازمنة الماضية فيكون هوايضًا ظرفًا للملوک الخالية فيكون المعنى ان مثال العلم الثابت باالخبر المتواتر هو العلم باالملوک الخالية فى الازمنة الماضية و البلدان النائية وهٰذا هو الاحتمال الثانى فعلى الاحتمال الاول متعلق العلم امران الملوک و البلدان النائية فاالعلم الضرورى علمان احدهما المتعلق باالملوک و الثانى المتعلق باالبلدان وعلى الاحتمال الثانى متعلق العلم امر واحد وهو الملوک فقط و العلم الضرورى علم واحد وهو العلم باالملوک.

قوله ﴿والاول اقرب﴾ هٰذا هو ترجيح الاحتمال الاول وهو عطف الازمنة على الملوک بان هٰذا الاحتمال اقرب من حيث المعنى و ان كان ابعد من حيث اللفظ اما البعد من حث اللفظ فهو ان الاصل فى العطف ان يكون المعطوف عليه قريبًا ولاشک ان القريب الى لفظ البلدان النائية هو لفظ الازمنة الماضية واما لفظ الملوک الخالية فبعيد منه من حيث المعنى فبوجوه : الاول انه اذا عطف البلدان النائية على الازمنة الماضية فيكون الملوک مقيدًا بقيدين الاول كونهم فى الازمنة الماضية و الثانى كونهم فى البلدان النائية فحينئذٍ يلزم الاستدراک فى ذكر البلدان النائية لان العلم باالملوک الخالية فى الازمنة الماضية علم ضرورى ثابت باالخبر المتواتر سواء كان وجود هٰؤلاء الملوک فى البلدان البعيدة او البلدان القريبة ولاحاجة الى ذكر البلدان النائية فى التمثيل فيكون ذكره فى التمثيل مستدركًا والثانى انه يلزم من العطف على الازمنة الماضية ان العلم باالملوک الخالية فى الازمنة الماضية لايكون ثابتًا باالخبر المتواتر اذا كانوا فى البلدان القريبة مع ان الامر ليس كذلک فان العلم باالملوک الخالية فى الازمنة ثابت باالخبر المتواتر سواء كانوا فى البلدان القريبة او البلدان البعيدة والثالث ان على تقدير عطف البلدان النائية على الازمنة الماضية يكون علمًا واحدًا وعلى تقدير العطف على الملوک يكون علمان ولاشک ان العلمين خير من علم واحد والرابع ان العطف على الملوک يوافق مثال المشائخ للمتواتر فانهم قالو فى بيان مثاله وجود اسكندرية وبغداد فان اسكندر من الملوک والبغداد من البلدان النائية ولم يجعلوا البغداد ظرفًا لاَسكندرى ، والخامس ان على تقدير العطف على الازمنة الماضية يلزم استعمال كلمة

في ، في المعنيين في اطلاق واحد ، ووجه اللزوم انه يكون الازمنة الماضية ظرف زمان ويكون البلدان النائية ظرف مكان فيكون المراد من كلمة في ، في الاطلاق واحد وكل واحد من هٰذين المعنيين وهوباطل واما الاحتمال الثانى فهواقرب من حيث اللفظ لكون المعطوف عليه حينئذٍ قريبًا وابعد من حيث المعنى لهٰذه الوجوه الخمسة المذكورة التى ذكرناها لقرب الاحتمال الاول من حيث المعنى.

قوله ﴿فههُنا امران﴾ يعنى ان فى قول المصنف وهوموجب للعلم الضرورى حكمان الاول ان الخبر المتواتر موجب للعلم والثانى ان العلم الحاصل باالخبر المتواتر علم ضرورى غير محتاج الى نظر ودليل فاالحكم الاول مذكور فى كلامه صراحة والحكم الثانى مذكور ضمنًا وذلك لان المصنف وصف العلم بوصف الضرورى ولاشك ان الاوصاف تكون متضمنةً للاخبار فانه اذا قيل جاء نى زيد العالم فكأنه قال زيد هوالعالم.

قوله ﴿ان العلم الحاصل به ضرورى﴾ ذكرالمحشى ههُنا اعتراضًا وجوابًا حاصل الاول فهوانا لانسلم ان العلم الحاصل باالخبرالمتواتر ضرورى بل هونظرى لكونه موقوفًا على ترتيب المقدمات من قولنا ان هٰذا الخبر دائرعلى اَلسنة قوم لايتصور توافقهم على الكذب وكل خبرهٰكذا شانه يكون حقًا ويكون حكمه مطابقًا مع الواقع ينتج ان هٰذا الخبر حق وحكمه مطابق مع الواقع ، واما حاصل الثانى فهولانسلم توافق العلم على هٰذه المقدمات بل هو من قبيل قضايا قياساتها معها كمافى الاربعة زوج ولاشك ان هٰذه القضايا تكون بدهية ولاتكون موقوفة على قياساتها العقلية الخفية (فانقيل) انه وقع الاختلاف فى بداهة البدهى بانه بدهى اونظرى والشارح قداورد دليلاً على ان العلم الحاصل باالخبر المتواتر ضرورى بقوله وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره ـالخ ـ فلوكان هٰذا نظريًا فيصح ايراد الدليل عليه واما لوكان بدهيًا فلايصح ايراد الدليل مع ان الحق هوان بداهة البدهى ايضًا بدهى (قلنا) مع ان الحق هوان بداهة البدهى ايضًا بدهى (قلنا) هٰذا انماكان واردًا لوكان ما اورده الشارح دليلاً على كل واحد من هٰذين التقديرين وليس كذلك بل هو دليل على تقدير ان يكون بداهة البدهى نظريًا ويكون تنبيهًا على تقدير ان يكون بداهة البدهى بدهيًا.

قوله ﴿واما خبرالنصارى﴾ جواب سؤال مقدر وهو وارد على الحكم الاول وهوان الخبرالمتواتر موجب للعلم ، وحاصله انا لانسلم ان الخبرالمتواتر موجب للعلم لانه لوكان

الامر كذلک لكان خبرالنصارى بقتل عيسى عليه السلام ايضًا موجبًا للعلم مع ان الامر ليس كذلک فان خبرهم لم يوجب علمًا لنا على قتله وصلبه وايضًا لوكان الخبرالمتواتر موجبًا للعلم لكان خبراليهود موجبًا للعلم لنا فانهم اخبروا عن موسٰى عليه السلام بان دينه عليه السلام يكون مؤبدًا ولايصير منسوخًا مع ان هٰذا الخبر لم يوجب لنا علمًا على تأييد دين موسٰى عليه السلام فكل واحد من هٰذين الخبرين متواتر مع عدم ايجابه للعلم فعلم ان الخبرالمتواتر لايكون موجبًا للعلم ،وحاصل جوابه ان هٰذا انماكان واردًا لوكان كل واحد من خبرالنصارى وخبراليهود خبرًا متواترًا وليس كذلک فان تواتر كل واحد منهما ممنوع اما عدم تواتر خبرالنصارى بقتل عيسٰى عليه السلام فبوجوهٍ :

الوجه الاول : ان الخبر بقتل عيسٰى عليه السلام كان مستندًا فى الطبقة الاولى الى اربعة من النصارى وهم يوحنا وبوقنا ومتى ومارقيس ولاشک ان الاربعة من المخبرين لايكون حصول التواتر بهم لا لان العدد المعين شرط فى التواتر بل لاجل انه لايحصل من خبرهم وقوع العلم من غيرشبهة واذا كان كذلک فلايكون خبرهم بقتل عيسٰى عليه السلام متواترًا.

الوجه الثانى : هوان هٰذا الخبر منقول اولاً عن اليهود الذين دخلوا بيت عيسٰى عليه السلام وكانوا ستة نفر اوسبعة نفر فلايبعد اتفاقهم على الكذب فلايحصل من خبرهم وقوع العلم من غيرشبهة واذا كان الامر كذلک فلايكون خبرهم متواترًا .

الوجه الثالث : هوان الشرط فى الخبرالمتواتر هوان يكون ذلک الاخبار عن الجزم واليقين لاعن الشک وهٰذا الخبر كان عن شک فان اليهود الذين دخلوا بيت عيسٰى عليه السلام قالوا ان الوجه وجه عيسٰى عليه السلام والبدن بدن صاحبنا ، وقال بعضهم ان كان هٰذا الذى قتلناه عيسٰى عليه السلام فأين صاحبنا وان كان هوصاحبنا فأين عيسٰى عليه السلام ولاشک ان الاخبار عن الشک لايمكن ان يصير الخبربه متواترًا .

والوجه الرابع : هوان الشرط فى الخبرالمتواتر ، المتواترهوالاحساس التام اى بان يكون الاخبار مستندًا الى الاحساس التام ولم يوجد الاحساس التام فانهم نظروا اليه من بعيد فشبه لهم .

والوجه الخامس : هوان النصارى ليسو قومًا لايجوز العقل تواطئهم على الكذب بل العقل يجوز تواطئهم وتوافقهم على الكذب فيجوز ان يتوافقوا على هٰذا الكذب فى قتل عيسٰى

علیه السلام فلایصدق علی هٰذا الخبر تعریف الخبر المتواتر فلایکون من قبیل المتواتر حتی یرد به الاعتراض .

والوجه السادس : هوانه اشترط فی الخبرالمتواتر ان لایکون واقعًا فی معارضة القاطع ولاشک ان الخبربقتل عیسٰی علیه السلام قد وقع فی معارضة القاطع وهوقوله تعالی (مَا قَتَلُوْه وَمَاصَلَبُوْهُ وَلٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ) فان هٰذا من کلام الواجب تعالی فیکون قاطعًا وهومعارض مع ذلک الخبر فاذا ثبتت المعارضة لم یوجد شرط التواتر فلایکون هٰذا الخبر متواترًا واما منع تواتر خبر الیهود بتابید دین موسٰی علیه السلام فبوجهین : الاول : ان الشرط فی الخبر المتواتر هوان یکون فی الاول والآخر والوسط عدد المخبرین بحیث لایجوز العقل توافقهم علی الکذب. وفی خبرالیهود بتابید دین موسٰی علیه السلام لیس الامر کذلک فان بخت نصر الملک المجوسی قد قتل الیهود یوم تخریب بیت المقدس ولم یبق منهم الاعدد قلیل فی قُلل الجبال بحیث یجوز العقل توافقهم علی الکذب فلایکون الوسط کطرفیه فلایکون خبرًا متواترًا .

والوجه الثانی : ان هٰذا لم یتواتر عن الیهود بل اخترعه ابن الراوندی الزندیق والقاه الی الیهود لیحتجوا به علی المسلمین فلایکون هٰذا الخبرمن قبل المتواترفلایرد به الاعتراض (فانقیل) ان بین کلامی الشارح تدافع وتناقض لان الواقع هٰهُنا ولفظ النصاری فیعلم منه ان المخبرین بقتل عیسٰی علیه السلام هم النصٰاری والواقع فی التلویح لفظ الیهود بدل لفظ النصاری فیعلم من ذلک ان المخبرین بقتل عیسٰی علیه السلام هم الیهود فما هٰذا الا تدافع وتناقض بین کلامیه ،واُجیب عن هٰذا بوجهین : الوجه الاول : هوان هٰذا انما کان واردًا لوکان الاضافة هٰهُنا وکذا فی التلویح الی الفاعل بان یکون فاعل الاخبار هٰهُنا النصاری ؤفی التلویح الیهود ولیس کذلک بل الخبر باالمعنی المصدری واضافته الی الیهود فی التلویح الی الفاعل واضافته الی النصاری هٰهُنا الی المفعول فیکون المعنی هٰهُنا خبرالیهود الی النصاری ولاشک ان علی هٰذا لایرد ذلک الاعتراض ، ولکن یرد علی هٰذا الوجه انه اذا کان اضافة الخبر الی النصاری من قبیل اضافة المصدر الی المفعول لایصح عطف الیهود علی النصاری هٰهُنا والا یلزم اخبارالیهود الی الیهود وذلک باطل ووجه اللزوم هوان النصاری المعطوف علیه لماکان مفعولاً للخبر کان الیهود المعطوف ایضًا یکون مفعولاً للخبر لان المعطوف یکون فی حکم المعطوف علیه ، واُجیب عن هٰذا الاعتراض بان هٰذا انماکان واردًا لوکان لفظ الیهود معطوفًا

علی لفظ النصاری ولیس کذلک بل ههُنا تقدیر لفظ خبر قبل الیهود ویکون مضافًا الی الیهود ویکون تلک الاضافة من قبیل اضافة المصدر الی الفاعل فیکون التقدیر وخبرالیهود ویکون خبرالیهود معطوفًا علی خبرالنصاری من قبیل عطف المرکب الناقص علی المرکب الناقص ولایکون هٰذا العطف من قبیل عطف المفرد علی المفرد ، والوجه الثانی هوان بعض النصاری کانوا متفقین مع الیهود فی اعتقاد القتل وفی الاخبار عن قتل عیسٰی علیه السلام فذکر فی التلویح الیهود فقط ولم یذکرالنصاری وذکر فی شرح العقائد النصاری ولم یذکر الیهود فیکون اضافة الخبر فی کل واحد من کلامیه الی الفاعل ویکون لفظ الیهود معطوفًا علی لفظ النصاری بدون الاحتیاج الی التقدیر ولاجل وجود الاحتیاج الی التقدیر فی الوجه الاول وعدم الاحتیاج فی الوجه الثانی رجح العلامة الخیالی وعصام الدین الوجه الثانی علی الوجه الاول.

قوله ﴿فانقیل : خبرکل واحد﴾ هٰذه معارضته بوجهین مع الحکم الاول وهوان الخبر المتواتر موجب للعلم والمعارضة عبارة عن اقامة دلیل علی خلاف ما اقام به الخصم الدلیل ،فحاصل المعارضة باالوجه الاول هوان دلیلکم وان دل علی ان الخبر المتواتر موجب للعلم لکن معنا دلیل یدل علی خلاف ذلک ، وحاصل هٰذا الدلیل هوان الخبر المتواتر عبارة عن مجموع الاخبار الاحاد ولاشک ان کل واحد من الخبر الواحد یفید الظن لا العلم فان العلم عندهم عبارة عن الیقین فاذا کان کل واحد من اخبار الاحاد مفیدًا للظن یکون مجموع اخبار الاحاد ایضًا کذلک ان یکون ذلک المجموع مفیدًا للظن لا للعلم فاالمعارض یقیس الکل المجموعی علی الکل الافرادی ،وحاصل المعارضة باالوجه الثانی هوانا لانسلم ان المجموع لایحتمل الکذب بل العقل یجوز کذب المجموع لان المجموع عبارة عن اخبار الاحاد ولاشک ان کل واحد من خبر الواحد یجوز کذبه فیجوز کذب المجموع ایضًا فاالمعارض فی هٰذه المعارضة ایضًا یقیس الکل المجموعی علی الکل الافرادی .

قوله ﴿ربما یکون مع الاجتماع﴾ هٰذا جواب عن کلا الوجهین للمعارضة ،و حاصله منع قیاس الکل المجموعی علی الکل الافرادی فیجوز ان یکون خبرکل واحد مفیدًا للظن ویکون خبر المجموع مفیدًا للیقین وکذا یجوز ان یکون فی خبر کل واحد احتمال الکذب ولایکون فی خبر المجموع احتمال الکذب فصح الحکم الاول وهوان الخبر المتواتر موجب للعلم .

قوله ﴿كقوة الجبل﴾قال عصام الدين ان فى هٰذا القول من الشارح احتمالين ان يكون هٰذا نقضًا اجماليًا بعد ذكر النقض التفصيلى فان كان سندًا للمنع يكون حاصله هٰكذا بانا نمنع ان المجموع يفيد الظن ونمنع ان المجموع يحتمل الكذب اى يجوز كذبه وان كان كل واحد من الاحاد يفيد الظن دون اليقين ويجوز كذبه فان حكم المجموع قد يكون مغايرًا عن حكم كل واحد فان الجبل المؤلف من الشعرات لايكون مثل كل واحد من الشعرات فان القوة الموجودة فى الجبل لاتكون موجودة فى كل واحد من الشعرات فلايصح قياس الكل المجموع على الكل الافرادى وان كان هٰذا نقضًا اجماليًا يكون حاصله هٰكذا بان ماذكرته جارٍ فى الجبل المؤلف من الشعرات مع تخلف الحكم فان حكم مجموع الشعرات لايكون مثل حكم كل واحد من الشعرات لقوة المجموع دون كل واحد من المجموع والشارح اورد كلمة رب للاشارة الى ان الحكم بتغاير حكم الكل المجموع عن الكل الافرادى لايكون حكمًا كليًا فانه قد يكون حكم المجموع مثل حكم كل واحد ومثال ذلك قولنا كل جسم ممكن فانه كما ان حكم كل واحد من الاجسام الامكان فكذلك حكم مجموع الاجسام هو الامكان فان مجموع الاجسام ايضًا يكون ممكنًا ولايكون المجموع مغايرًا عن كل واحد فى حكم الامكان فالمجموع على قسمين الاول ان يكون ذلك المجموع مجموع الاسباب ، والثانى ان يكون ذلك المجموع مجموع غيرالاسباب ففى الثانى يجوز ان يكون حكم المجموع متحدًا مع حكم كل واحد وفى الاول لابد ان يكون حكم المجموع مغايرًا عن حكم كل واحد وفيما نحن فيه المجموع هومجموع الاسباب فان كل واحد من الخبر الواحد سبب للاعتقاد فاذا كان هٰذا المجموع هومجموع الاسباب فلابد ان يكون حكم المجموع مغايرًا عن حكم كل واحد فيكون كل واحد من الاخبار الاحاد مفيدًا للظن وجائز الكذب ويكون المجموع مفيدًا لليقين ولايكون جائز الكذب وبتقريرنا هٰذا تم جواب الشارح عن المعارضة وذكر عصام الدين لدفع هٰذه المعارضة وجوهًا عديدة : الوجه الاول : هوانه لو أُريد من الظن مقابل الجزم فلانسلم ان الخبر الواحد يفيد الظن فقط لانه لا مانع من افادته الجزم فانه يجوز ان يفيد الخبر الواحد الجزم وان أُريد من الظن مايقابل اليقين فلانسلم ان الخبر الواحد يفيد الظن فقط ولايفيد اليقين لانه لا مانع من افادته اليقين لجواز ان يفيد الخبرالواحد اليقين فلايصح ما قاله المعارض من ان خبر كل واحد يفيد الظن ، الوجه الثانى : هوانا لانسلم ان خب كل واحد

لايفيد الا الظن بل يجوز ان يفيد خبر كل واحد اليقين اذا كانوا انبياء عليهم السلام اويفيد خبر البعض اليقين اذا كان البعض منهم انبياء عليهم السلام ، الوجه الثالث : هوانا لانسلم انه اذا كان كل واحد من اخبار الاحاد مفيدًا للظن يكون مجموع الاخبار ايضًا مفيدًا لذلك لان هٰذا انما كان لازمًا لوكان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك فيجوز ان يفيد المجموع اليقين ولايكون كل واحد مفيدًا لليقين وهٰذه الوجوه الثلاثة يندفع بها المعارضة باالوجه الاول : الوجه الرابع : هونا نمنع ان كل واحد من اخبار الاحاد يجوز كذبه فانه يجوز ان يفيد كل واحد الجزم فيفيد الاجتماع اليقين ، الوجه الخامس : لانسلم ان خبر كل واحد من اخبار الاحاد يجوز كذبه لجواز ان يكون كل واحد من المخبرين من الانبياء عليهم السلام اويكون البعض من الانبياء عليهم السلام ، والوجه السادس : هوانا نمنع جواز كذب كل واحد من اخبار الاحاد يستلزم جواز كذب المجموع لان هٰذا الاستلزام انما كان ثابتًا لوكان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك وهٰذه الوجه الثلاثة يندفع بها المعارضة باالوجه الثانى ثم ان الوجه الثالث والوجه السادس من هٰذه الوجه الستة اشتمل عليهما جواب الشارح وصرح بذلك عصام الدين ايضًا وقال ان قصدنا تفصيل المقام والاحاطة باطراف الكلام.

قوله ﴿فانقيل الضروريات﴾ هٰذا الاعتراض معارضة مع الحكم الثانى وهوان العلم الحاصل باالخبر المتواتر يكون ضروريًا فحاصل هٰذا الاعتراض هوانه وان اتم الدليل على ان العلم الحاصل باالخبر المتواتر يكون ضروريًا ولكن معنا دليل على ان هٰذا العلم لايكون ضروريًا بل هو علم نظرى ، وحاصل هٰذا الدليل هوان الضرورى لايقع التفاوت بين افراده بان يكون بعض الافراد اخفى من البعض الآخر بل يكون جميع الافراد متساوية الاقدام فى الوضوح والظهور وايضًا لايقع فيها الاختلاف بين العقلاء بل جميع العقلاء يكونون متفقين عليه مع ان العلم الحاصل من الخبر الواحد بوجود اسكندر لايكون فى الوضوح مثل العلم الحاصل بكون الواحد نصف الاثنين فان العلم الثانى يكون اقوى من العلم فوقع بينهما التفاوت فلايكون العلم الحاصل باالخبر المتواتر من الضروريات وايضًا وقع الاختلاف بين العقلاء فى العلم الحاصل من الخبر المتواتر فان البراهمة والسمنية ينكرون عن افادة الخبر المتواتر للعلم فانهم يقولون ان الخبر المتواتر لايكون مفيدًا للعلم اصلاً فيعلم من هٰذا الاختلاف ان العلم الحاصل من الخبر المتواتر لايكون ضروريًا.

قوله ﴿قلنا هذا ممنوع﴾ هذا جواب عن ذلک الاعتراض ، وحاصله هوان التفاوت علی نوعین الاول ان یکون تلک التفاوت لاجل خفاء الحکم فی نفسه والثانی ان یکون التفاوت فی الحکم لا لاجل الحکم فی نفسه بل لاجل التفاوت فی الالف والعادة والممارسة والاخطار باالبال وتصور الاطراف والنوع الاول من التفاوت ینافی الضرورة لان هذه التفاوت لاجل خفاء الحکم فی نفسه ولاشک ان خفاء الحکم فی نفسه ینافی البداهة والنوع الثانی من التفاوت لاینافی الضرورة وذلک لان النوع الثانی من التفاوت انماتحصل لاجل الخفاء بواسطة التفاوت فی الالف والعادة وغیرذلک ولایکون ذلک الخفاء لاجل الحکم فی نفسه ولاشک ان هذا الخفاء لایکون منافیًا مع الضرورة والاختلاف ایضًا علی نوعین الاول ان یکون ذلک لاظهارالحق والصواب والثانی ان یکون بطریق المکابرة والعناد والنوع الاول من الاختلاف ینافی الضرورة واماالنوع الثانی من الاختلاف فلاینافی الضرورة فان السوفسطائیة قد خالفوا العقلاء فی اجمیع الضروریات واختلاف البراهمة والسمنیة انماهو من النوع الثانی للاختلاف لا من النوع الاول فانهم خالفوا عنادًا ومکابرة فلایضرنا هذا الاختلاف .

قوله ﴿المؤید﴾ (فانقیل)ان المعجزة دلیل النبوة والرسالة فی الوجه للمصنف حیث عبر باالتأثیر ، واُجیب عنه بان فی هذا التعبیر مبالغة فی وضوح رسالته الی حد لایحتاج مع ذلک الحد الی اثباتها باالدلیل وتکون المعجزة الدالة علیها مؤیدة لهذه الرسالة لا دلیلاً لاثباتها.

قوله ﴿والرسول انسان﴾ هذا هوتعریف الرسول (فانقیل) تعریف الرسول لایکون جامعًا لافراده لانه یخرج عنه الرسول الملک لان المأخوذ فی هذا التعریف هولفظ انسان ، واجاب عنه عصام الدین جوابین : الاول : هوان هذا انماکان واردًا لوکان المراد من الرسول مطلق الرسول سواء کان انسانًا اوملکًا ولیس کذلک بل هذا التعریف انماهوتعریف الرسول من الانسان فلابأس بخروج الرسول الملک من التعریف بل یجب خروجه لیکون هذا التعریف مانعًا عن دخول الغیر ، والثانی : ان الرسول فی الشرع مختص باالانسان ولایکون غیر الانسان رسولاً فی الشرع واطلاق الرسول علی الملک یکون اطلاقًا لغویًا ، واعترض عصام الدین علی تعریف الرسول بانه لایکون جامعًا لافراده لانه یخرج عنه الرسول الذی بعثه الله تعالی الی الخلق ویدعی هوشریعة من قبله فانه لایکون لتبلیغ الاحکام لان التبلیغ حاصل من

الرسول الذى قبله بل هوتقرير ذلك الحكم ، واجاب عن هٰذا الاعتراض العلامة الخيالى بان التبليغ اعم من ان يكون الى هٰذا الحكم او الى قوم آخرين والتبليغفى مادة النقض موجود بالنسبة الى قوم آخرين ، واجاب عنه عصام الدين بان للرسول معنيين الرسول باالمعنى الاعم والرسول باالمعنى الاخص فاالرسول باالمعنى الاعم هوالذى بعث لتبليغ الاحكام الى من لم يبلغ اليه وتقريرالاحكام لمن بلغه الاحكام والرسول باالمعنى الاخص هوالذى بعث لمجرد تبليغ الاحكام والاعتراض المذكور انماكان واردًا لوكان هٰذا تعريفًا للرسول باالمعنى الاعم وليس كذلك بل هوتعريف للرسول باالمعنى الاخص فلابأس بخروج الوسول الذى يدعى شريعة من قبله بل يجب خروجه ليكون التعريف مانعًا عن دخول الغير ومثال الرسول الذى يدعى شريعة من قبله كيوشع عليه السلامؑ فانه بعث بعد موسٰى عليه السلام لتقرير دين موسٰى عليه السلام ويرد على تعريف الرسول بانه يخرج عن تعريف الرسول ، الرسول الذى بعث لتكميل نفسه مثل عمروبن نفيل القرشى فانه بعث بعد عيسٰى عليه السلام لتكميل نفسه لا لتبليغ الاحكام ولا لتقريرها ، واجاب عنه العلامة الفرهارى بوجوه ثلاثة : الوجه الول : هوان التبليغ الى الغير موجود فى حقه لان التغاير الاعتبارى موجود بينه وبين نفسه ، والوجه الثانى : هو انا لانسلم انه لم يدع الخلق فانه قد روى انه كان يقول : ايها الناس هلموا الىّ فلم يسبق على دين ابراهيم الخليل غيرى ، والوجه الثالث : هوان نبوته لم تثبت لحديث ابى هريرة رضى الله تعالى عنه : ليس بينى وبين عيسٰى عليه السلام نبى كما فى صحيح البخارىؒ ثم ان الشارح عرف الرسول بهٰذا التعريف للاشارة الى ان المختار عندالمصنف وكذا عندالشارح هو المساوات بين الرسول وبين النبى وبثبوت المساوات بين الرسول والنبى اندفع الاعتراجان الواردان هٰهُنا : الاول : ان حصرالخبر الصادق فى النوعين اى الخبرالمتواتر وخبرالرسول باطل لوجود القسم الثالث وهوخبرالنبى ، والثانى ان تعريف الرسول لايكون مانعًا عن دخول الغير يدخل فيه النبى لان هٰذا التعريف صادق عليه ، ووجه الاندفاع هوان هٰذين الاعتراضين انماكان واردين لولم تكن بينهما مساوات وليس كذلك فان بينهما مساوات فيكون خبر النبى داخلاً فى خبر الرسول وكذا لا بأس بدخول النبى فى تعريف الرسول بل يجب دخوله فى ذلك التعريف .

قوله ﴿وقد يشترط فيه الكتاب﴾ اعلم ان المساوات بين الرسول والنبى انماهى

مذهب المصنف والشارح واما مذهب الجمهور فهوان النبی اعم من الرسول ولهم دليلان على ذلک الاول قوله تعالى (وَمَا اَرسَلنَامِن قَبلِکَ مِن رَّسُولٍ وَلاَ نَبِيٍّ ـ الآية) فانه عطف فی هٰذه الآية النبی على الرسول ولاشک ان العطف يقتضی المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فلايكون بينهما مساوات وايضًا لوكان بين الرسول والنبی مساوات للزم الاستدراک فی ذكر النبی بعد ذكرالرسول لان نفی احد المتساويين يستلزم نفی المتساوی الآخر (فانقيل) المقصود ههُنا هواثبات ان النبی اعم من الرسول مطلقًا ای بان يكون بينهما العموم والخصوص المطلق وهٰذا المطلوب لايحصل من هٰذه الآية لانه يحصل بهٰذه الآية نفی المساوات ، ولايحصل من نفی المساوات ثبوت العموم والخصوص المطلق بان يكون النبی اعم مطلقًا من الرسول لجواز ان يكون بينهما نسبة التباين الكلی اوالعموم والخصوص من وجهٍ اوالعموم والخصوص المطلق بان يكون الرسول اعم مطلقًا من النبی وعلى كل واحد من التقادير الثلاثة لايثبت المطلوب (قلنا) ان هٰذه الاحتمالات الثلاثة منتفية باالوجود الأُخر اما نفی التباين الكلی فقوله تعالى (وَكَانَ رَسُولاً نَّبِيًّا) فی حق اسماعيل عليه السلام فانه لوكان بينهما التباين الكلی لم يصح حملهما على شخص واحد واما نفی العموم والخصوص من وجه فلانه يلزم خلاف الاجماع المركب فانه لم يذهب واحد من المتنازعين الى هٰذه النسبة فيكون هٰذا اجماعًا بانه لايكون بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه ، واما نفی العموم والخصوص المطلق بان يكون الرسول اعم مطلقًا من النبی فلانه يلزم حينئذٍ فی الآية المذكورة استدراک من ذكرالنبی بعد ذكرالرسول لان نفی العام يستلزم نفی الخاص ، والدليل الثانی هوانه روی عن ابی زر الغفاری رضی الله تعالى عنه عن النبی ﷺ : ان عدد الانبياء عليهم السلام مائة الف واربعة وعشرون الفًا ، وعددالرسل منهم ثلاث مائةِ وثلاثة عشر فهٰذه الرواية تدل على ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسول والزيادة انمايمكن على تقدير عدم المساوات ثم بعد ذلک وقع الاختلاف فی وجه تخصيص الرسول من النبی ففيه مذهبان المذهب الاول هوان الوجه لذلک التخصيص هوانه اشترط فی الرسول ان يكون معه كتاب متجدد ولايشترط فی النبی فانه اعم من ان يكون معه كتاب متجدد اولا ،والمذهب الثانی هوان الوجه لذلک التخصص هوان الشرط فی الرسول هوان يكون معه الشرع الجديد بخلاف النبی فانه اعم من ان يكون معه شرع جديد اولا ، اعترض على المذهب الاول ان عدد الرسل كثير من عدد الكتب لان عدد

الرسل ثلاث مائة وثلاثة عشر وعدد الكتب مائة واربعة فعلى آدم عليه السلام نزل عشر صحائف على شيث عليه السلام خمسون صحيفة وعلى ادريس عليه السلام ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عليه السلام عشر صحائف وعلى موسٰى وعيسٰى وداؤد ومحمد عليهم الصلوٰة والسلام التوارة والانجيل والزبور والقرآن ،وأجيب عن هٰذا ان هٰذا انما كان واردًا لو كان الشرط فى الرسول نزول الكتاب عليه وليس كذلك بل الشرط هو كون الكتاب معه سواء نزل عليه اولا ، والمراد من الكون المذكور هوان يكون مأمورًا باالعمل على ذلك الكتاب وعلى هٰذا لايرد الاعتراض المذكور ، وايضًا أجيب عنه بان الشرط هونزول الكتاب عليه ولكن يجوز ان يكون النزول فى كتاب واحد مكررًا كما وقع تكرار النزول فى سورة الفاتحة ويرد على هٰذا الجواب الثانى بانا لانسلم تكرارالنزول لانه لوكان النزول حقًا فلايصح تخصيص بعض الكتب ببعض الانبياء عليهم السلام ، وأجيب عن هٰذا اولاً بانا لانسلم صحة رواية التخصص وثانيًا بانا نسلم صحة رواية التخصيص ولكن الوجه للتخصيص هوان نزول ذلك الكتاب باالبعض اولاً فلاجل النزول الاولى خصص بعض الكتب ببعض الانبياء عليهم السلام ، واعترض على المذهب الثانى هوان اسماعيل عليه السلام كان رسولاً مع انه لم يكن معه شرع جديد بل كان يعمل على شرع ابراهيم عليه السلام ، واجاب عن هٰذا الاعتراض عصام الدين بانه يجوز ان يكون شريعة ابراهيم عليه السلام شريعةً له بوحى جديدٍ اليه عليه السلام فكان هٰذا الشرع شرعًا جديدًا له .

قوله ﴿والمعجزة امرخارق﴾ (فانقيل) ان تعريف المعجزة لايكون مانعًا عن دخول الغير يدخل فيه سحرالمتنبى لانه ايضًا امرخارق للعادة قصدبه اظهار صدق من ادعى انه رسول الله مع انه لايكون من افراد المعجزة (واجاب) عنه العلامة الخيالى باالاجوبة الثلاثة : الجواب الاول : هوان الواجب تعالى قد جرت عادته بان لايخلق فى الكاذب فى دعوى النبوة امرًا خارقًا للعادة وان كان ذلك الكاذب ساحرًا عظيمًا (فانقيل) ماالوجه بان الواجب تعالى يخلق الامر الخارق فى يدمدعى الألوهية ولايخلق فى يد مدعى النبوة (قلنا) وجه الفرق هوان على تقدير خلق الامرالخارق فى يد مدعى النبوة يلزم الالتباس بين الحق والباطل وبين الصادق فى دعوى النبوة وبين الكاذب ولايلزم الالتباس المذكور على تقدير خلق الامر الخارق فى يد مدعى الألوهية لان فى نفس ذلك المدعى دلائل وعلامات تدل على انه كاذب ولايمكن ان يكون

اِلهًا (فانقيل) ان الواجب تعالى وان لايخلق في يد الكاذب فى دعوى النبوة الامرالخارق ولكن نحن نفرض ذلک الامر الخارق مخلوقًا في يد الكاذب في دعوى النبوة فهو لايكون معجزة مع ان تعريف المعجزة صادق عليه (قلنا) ان ذلک امر فرضي ولانقض باالفرضيات ، والجواب الثاني لانسلم صدق هٰذا التعريف على سحر المتنبى وذلک لان المذكور فى هٰذا التعريف قيد قصد اظهار الصدق واظهارالشيء فرع وجود ذلک الشيء ولاصدق فى المتنبى فلايكون ذلک التعريف صادقًا على سحرالمتنبى اصلاً ، والجواب الثالث : لانسلم صدق هٰذا التعريف على سحرالمتنبى لان السحر لايكون امرًا خارقًا لان الامر الخارق لايكون مبنيًا على الاسباب والسحر لايكون كذلک بل هو مبنى على الاسباب كُلّما باشرها الساحر يظهر السحر فى يده (فانقيل) فعلى هٰذا الجواب الثالث يلزم ان لاتكون كرامة الولى ايضًا من الخوارق لكونه مبنيًا على السبب لان كل من باشر الولاية تظهرعنه الكرامة ، (واُجيب) عنه ان ظهورالكرامة ليس من لوازم الولي ولافى قدرته كلما اراد ظهوره بل كل من باشرالمجاهدات والعبادات لظهور الامور الخارقة عنه لم يبلغ الولاية ولم يظهرعنه الكرامة اصلاً فلايكون بناء الكرامة على الاسباب ، اعتراض عصام الدين على تعريف المعجزة بانه ليس مرادالله باالامرالخارق للعادة اظهارالصدق والا لكان فعل الواجب تعالى معللاً باالغرض والفائدة وهوباطل لان افعال الواجب تعالى لاتكون معللة باالاغراض وان كان مشتملاً على الحكم والمصالح باالنسبة الى العباد ، ثم ذكر الجواب عن هٰذا الاعتراض ، وحاصله ان هٰذا انماكان واردًا لوكان هٰذا القصد من قبيل قصد الفائدة والغرض وليس كذلک بل هٰذا القصد انماهو من قبيل قصد المدلول من الدال فان المراد بقصد اظهار الصدق هودلالة ذلک الامر الخارق على الصدق ثم اعترض على هٰذا الجواب بانه على هٰذا التقدير ينبغي ان يقول الشارح قصد به صدق بان لايذكر الاظهار لان المقصود باالدال هو الامر الذى قصد اظهاره وذلک الامر هٰهُنا الصدق ولايكون المقصود باالدال الاظهار ثم ذكرالجواب عنه بانانسلم ذلک ولكن ادرج الاظهار للتنبيه على ان القصد الى الصدق انماهو قصد اظهار لاقصد تحصيل لان باالمعجزة لايحصل الصدق بل يظهربها الصدق ، وقال عصام الدين ان بماذكرنا من ان هٰذا من قبيل قصد المدلول باالدال لاقصد الفائدة والغرض اندفع اعتراض آخر كان يرد هٰهُنا وهوان كرامة الولى معجزة لنبيه مع ان هٰذا التعريف غيرصادق عليه لان المأخوذ فى هٰذا التعريف هوقصد اظهار الصدق ولاشک

انه لايقصد باالكرامة اظهارصدق النبى بل يكون المقصود به عزة الولى واحترامه ،ووجه الاندفاع هوان المراد من قصد اظهار الصدق قصد دلالته على الصدق ولاشك ان كرامة الولى تدل على صدق النبى فى دعوى النبوة وينكشف به صدقه ، اقول ان بهٰذا الجواب كما يندفع اعتراض كرامة الولى فكذلك يندفع به اعتراض الارهاص ايضًا وهوان الارهاص الذى هو عبارة عن الامر الخارق الظاهر على يد مدعى النبوة ولكن قبل النبوة ودعوى النبوة عُدَّ من قبيل المعجزة مع ان تعريف المذكور لايصدق عليه لان المأخوذ فى ذلك التعريف هو قصد اظهار الصدق ولاشك انه لايقصد باالارهاص اظهار الصدق لعدم وجود دعوى النبوة وعدم دعوى الصدق فى دعوى النبوة ، ووجه الاندفاع هوانه لما اُريد من قصد اظهار الصدق قصد دلالته على الصدق يدخل الارهاص فى تعريف المعجزة فيكون تعريف المعجزة جامعًا لافراده ، واجاب العلامة الخيالى عن اعتراض الكرامة بانه لابأس بخروجها عن تعريف المجزة بل يجب خروجها منه لانها لاتكون من افراد المعجزة بل يجب خروجها عنه ليكون التعريف مانعًا عن دخول الغير وانماعدوها من المعجزة على سبيل التشبيه لا على سبيل الحقيقة ووجه الشبه ان كل واحده منهما امرخارق للعادة فاطلاق المعجزة عليها انماهو بطريق المجاز لابطريق الحقيقة ،و اجاب العلامة الخيالى عن اعتراض الارهاص بانه لابأس بخروجه عن تعريف المعجزة لانه لايكون من افرادها بل يجب خروجه عنه ليكون التعريف مانعًا عن دخول الغير وانما عدوها من قبيل المعجزة بطريق التغليب اى تغليب ماصدر بعد النبوة على ما صدر قبل النبوة ، اقول الارهاص فى اللغة بناء البيت ووجه التسمية هوان هٰذا الامر الخارق الظاهر قبل النبوة ايضًا بناء بيت النبوة وفى الاصطلاح عبارة عن الامر الخارق للعادة الظاهر على يدالنبى قبل النبوة .

قوله ﴿اى الحاصل باالاستدلال﴾ غرض الشارح من هٰذا التفسير هوتعين احتمال مراد هٰهُنا فان فى الاستدلال احتمالات ثلاثة الاول : ان معناه مايكون حاصلاً قبل الاستدلال ويكون الاستدلال عقيبه ، والثانى ان يكون العلم معيًا مع الاستدلال باالمعية الذاتية ،والثالث : ان يكون العلم حاصلاً باالاستدلال فيكون بعد الاستدلال فبذلک التفسر بين ان المراد هٰهُنا هوالاحتمال الثالث.

قوله ﴿اى النظر فى الدليل﴾ جواب سؤل مقدروهوان الاستدلال عبارة عن طلب

الدليل ولاشک ان العلم لایحصل بطلب الدليل وهوظاهر ، وحاصل جوابه ان هٰذا انما کان واردًا لوکان المراد من الاستدلال معناه اللغوی وهوطلب الدليل وليس کذلک بل المراد منه المعنی الاصطلاحی وهوالنظر فی الدليل ولاشک ان العلم يحصل باالنظر فی الدليل (فانقيل) لما کان العلم حاصلاً باالنظر فی الدليل فلايکون حاصلاً من الخبر بل کان حاصلاً من الدليل ، واجاب عنه العلامة الفرهاری بان هٰذا الاستدلال موقوف علی الخبر فيکون الخبر هوالاصل فی افادة العلم .

قوله ﴿وهوالذی يمکن التوصل﴾ هٰذا هوتعريف الدليل (فانقيل) ماالوجه حيث ذکر فی هٰذا التعريف الامکان مع ان المتبادر هوان الدليل مايکون التوصل فيه باالفعل ، وأُجيب عنه بجوابين : الاول : هوان الوجه لذلک هوان الوجه لذکر الامکان شمول هٰذا التعريف للدليل الذی لم يوجد فيه الوصول باالفعل فان التفاح مثلاً دليل علی وجود مبدعه وان لم ينظر فی احواله فلواعتبر فی تعريف الدليل الوصول باالفعل للزم خروج هٰذا الدليل عن التعريف ، والثانی ان الوجه لاعتبار امکان الوصول دون فعلية الوصول الاشارة الی ان حصول العلم بعد النظر الصحيح لايکون لازمًا بل يجوز الوصول وعدم الوصول لان الوصول بعد النظر الصحيح انماهو بخلق الله ولايکون النظر الصحيح مؤثرًا تامًا فيه (فانقيل) ان الشارح ذکر فی تعريف الدليل لفظ التوصل الذی هومن المزيدفيه ولم يذکر الوصول الذی هومن المجرد مع ان المجرد اصل من المزيد فيه ، وأُجيب عنه ان المزيد تدل علی الکلفة لان التکلف من خواص باب التفعل ولاشک ان الاستدلال يکون مشتملاً علی التکلف فللاشارة الی وجود التکلف فی الاستدلال ذکرالمزيد فيه دون المجرد ثم ان فی هٰذا الاماکن المذکور فی التعريف احتمالين الاول ان يکون المراد منه هوالامکان الخاص وهوعبارة عن سلب الضرورة عن الطرفين ، والثانی ان يکون المراد منه هوالامکان العام وهوسلب الضرورة عن احد الطرفين فان کان المراد منه هوالامکان الخاص کان معناه ان التوصل بعد النظر الصحيح لايکون وجوده ضروريًا ولايکون عدمه ضروريًا بل يجوز ان يتوصل باالنظر الصحيح ويجوز ان لايتوصل باالنظر الصحيح وذلک لان التوصل الی العلم انماهو بمحض خلق الله تعالی وان النظر الصحيح انماهومن الاسباب العادية وان کان المراد من الامکان هوالامکان العام فلابد ان يکون ذلک الامکان العام مقيدًا بجانب العدم وهوان لايکون العدم ضروريًا سواء کان

الوجود ضروريًا اولايكون ضروريًا فيكون المعنى هٰهُنا ان عدم التوصل الى العلم بمطلوب خبرى لايكون ضروريًا واما التوصل فهواعم من ان يكون ضروريًا اولايكون ضروريًا وان كان التوصل هٰهُنا ايضًا لايكون ضروريًا ولايراد من الامكان العام هوالامكان العام المقيد بجانب العدم والالزم ان يكون الدليل دليلاً باالنسبة الى نقيض النتيجة ، ووجه اللزوم هوان اذا اُريد منه الامكان العام المقيد بجانب العدم يكون المعنى هٰكذا ان وجود التوصل لايكون ضروريًا بعد النظر الصحيح سواء كان عدمه ضروريًا اولايكون ضروريًا ولاشك ان التوصل باالنسبة الى نقيض النتيجة لايكون وجوده ضروريًا وان كان عدمه ضروريًا.

قوله ﴿قول مؤلف من قضايا﴾ هٰذا هوتعريف آخرللدليل (فانقيل) ماالحاجة الى ذكر المؤلف بعد القول مع ان معنى المؤلف والقول واحد وهومركب (اجاب) عنه الشارح المواقف بان الوجه لذكر مؤلف بعد قول هوان على تقدير ذكر قول بدون ذكر مؤلف يتوهم ان القياس يكون قول من القضايا اى مركب من المركبات واما بعد ذكر مؤلف فلامجال للتوهم المذكور (فانقيل) ان معنى مؤلف هوبعينه معنى قوله فيتوهم على تقديرذكر مؤلف ان القياس مؤلف من قضايا اى مركب من المركبات (قلنا) لانسلم وجود ذلك التوهم على تقدير ذكر مؤلف لان المستعمل فى ذلك المعنى هوقول من الاقوال وقضية من القضايا ، وقول من القضايا ومركب من المركبات ولايستعمل مؤلف من القضايا فى ذلك المعنى حتى يتوهم ذلك التوهم (فانقيل) ان تعريف الدليل لايكون جامعًا لافراده لانه يخرج عنه الدليل الذى يكون مركبًا من قضيتين وذلك لان المذكور فى تعريف الدليل هولفظ قضايا وهوجمع واقل الجمع ثلاثة فيكون مفاد ذلك التعريف هوان الدليل يكون مركبًا من القضابا الثلاثة فصاعدًا ، واجاب عن هٰذا ايضًا الشارح المواقف بان هٰذا انماكان واردًا لوكان المراد من الجمع معناه الاصطلاحى وليس كذلك بل المراد منه معناه اللغوى وهومافوق الواحد فيكون مفاد هٰذا التعريف ان الدليل هومايكون مركبًا من قضيتين فصاعدًا فيكون هٰذا التعريف جامعًا للدليل الذى يكون مركبًا من قضيتين .

قوله ﴿يستلزم﴾ (فانقيل) الدليل على نوعين ملفوظ ومعقول فاالاول عبارة عن المركب من القضايا الملفوظة ، والثانى عبارة عن المركب من القضايا المعقولة والمذكور فى هٰذا التعريف هوالاستلزام والاستلزام يوجد فى الدليل المعقول فان تعقل القضايا المعقولة

يستلزم تعقل القول الآخر وهوالنتيجة ولايوجد الاستلزام في الدليل الملفوظ لان تلفظ القضايا الملفوظة لايستلزم تلفظ القول الآخر ولاتعقله وهوظاهر واذا كان الامر كذلك لزم ان لايكون تعريف الدليل جامعًا لافراده لانه يخرج عنه الدليل الملفوظ لعدم وجود الاستلزام فيه ، وأجيب ان الاستلزام اعم من ان يكون باالذات اوباالواسطة وفى الدليل الملفوظ وان لم يوجد الاستلزام باالذات ولكن الاستلزام باالواسطة موجود وذلك لان تلفظ القضايا يستلزم تعقلها باالنسبة الى العالم باالوضع وتعقلها يستلزم تعقل القول الآخر ففى الدليل الملفوظ وجدا الاستلزام بين تلفظ الدليل وبين تعقل القول الآخر باالواسطة فيكون هٰذا التعريف جامعًا للدليل الملفوظ ايضًا كماهوجامع للدليل المعقول (فانقيل) ماالوجه حيث راجع الضمير المرفوع الى قول مؤلف ولم يرجعه الى القضايا مع كون القضايا قريبًا (قلنا) الوجه لذلك الاشارة الى ان للصورة التأليفية دخلاً فى الاستلزام ، ثم ان العلامة الفرهارى ذكر الاختلاف فى الاستلزام بانه واجب اوعادى اوتوكيدى اوبطريق اللزوم فلابد من الاطلاق على تفصيل ذلك الاختلاف فنقول فى تفصيل ذلك نقلاً عن العلامة الفرهارى بان عند الفلاسفة هٰذا الاستلزام واجب لايجوز فيه التخلف وذلك لان النظر فى الدليل يوجب الاستعداد التام للعلم باالنتيجة والاستعداد التام للذهن يوجب الفيضان من عالم العقول بلا جواز التخلف لان الفيضان مرة وتركه مرة أُخرى يؤدى الى الترجيح بلامرجح وهوباطل وعند الاشاعرة هٰذا الاستلزام عادى بمعنى ان العادة الالٰهية جرت بفيضان علم النتيجة بعد النظر الصحيح فى الدليل مع جواز التخلف ولايلزم من ذلك الترجيح بلامرجح لان ذلك انمايلزم فى الفاعل المضطر والواجب تعالى فاعل مختار والفاعل المختار لايحتاج الى مرجح وعند المعتزلة هٰذا الاستلزام توليدى والتوليد عبارة عن ان يوجب فعل اختيارى فعلاً اختياريًا ومثال ذلك ايجاب تحريك اليد تحريك المفتاح فان تحريك اليد فعل اختيارى يوجب تحريك المفتاح وهو ايضًا فعل اختيارى فعند النظر الصحيح فى الدليل يوجب فيضان العلم باالنتيجة وعندالامام فخرالدين الرازى ان علم النتيجة لازم مع النظر الصحيح فى الدليل فعنده الانتاج انماهوبطريق اللزوم مثل لزوم الزوجية مع الاربعة (فانقيل) هٰذا التعريف صادق على القضايا التى يحصل منها العلم باالنتيجة لابطريق النظر فان المركب من هٰذه القضايا لايكون دليلاً لعدم وجود النظر فيه مع ان التعريف المذكور صادق عليه لوجود الاستلزام (قلنا) هٰذا انماكان واردًا لوكان المراد من

الاستلزام مطلق الاستلزام سواء كان بطريق النظر اولايكون بطريق النظر وليس كذلك بل المراد منه هوالاستلزام الذى يكون بطريق النظر ولاشك ان مثل هٰذا الاستلزام لايكون موجودًا فى مادة النقض.

قوله ﴿لذاته﴾ فيه احتراز عن قياس المساوات فان المعتبر فى الدليل هوان يكون الاستلزام لذات المركب والاستلزام فى قياس المساوات انماهو بواسطة المقدمة الاجنبية ومثال ذلك هوان يقال (أ) مساوٍ لـ (ب) ، و(ب) مساوٍ لـ (ج) ينتج ان (أ) مساوٍ لـ (ج) فان هٰذا الانتاج لايكون الا بواسطة مقدمة اجنبية وهى قولنا ان مساوى المساوى مساوٍ فان عند وجود هٰذه المقدمة يوجد الانتاج وعند عدم هٰذه المقدمة لايوجد الانتاج مثل ان (أ) مباين لـ (ب) ، و(ب) مباين لـ (ج) لاينتج ان (أ) مباين لـ (ج) لعدم وجود المقدمة الاجنبية هٰهُنا وهى ان مباين المباين مباين فان الانسان مباين للفرس والفرس مباين للناطق وليس الانسان مباينًا للناطق.

قوله ﴿فعلى الاول الدليل﴾ (فانقيل) المراد من النظر لايخلو اما ان يكون المراد منه النظرفيه بدون تقدير لفظ احوال اويكون المراد منه النظر الاعم من ان يكون فيه اوفى احواله وكلاهما باطلان اما بطلان الاول اما بفلان الاول فلانه لايكون العالم دليلا على هٰذا التقدير فضلاً عن ان ينحصر الدليل فيه لانه لايمكن النظر فى المفرد لانه يستدعى التعدد والتكثر ولايوجد ذلك فى المفرد بل يكون الدليل منحصرًا فى المقدمات الغيرالمرتبة واما بطلان الثانى فلانه يلزم على هٰذا التقدير ان يكون كل واحد من العالم ومن المقدمات الغيرالمرتبة دليلاً لانه يمكن النظر فى نفس المقدمات الغيرالمرتبة ويمكن النظر فى احوال العالم فعلى هٰذا التقدير لايصح حصرالدليل بالتعريف الاول فى العالم لان المقدمات الغير ايضًا يمكن ان تكون دليلاً ، واجاب عنه العلامة الخيالى باحداث شق ثالث وهوان يكون المراد من النظر هوالنظر فى احواله بتقدير لفظ احوال قبل الضمير المجرور فيكون التقدير هٰكذا وهوالذى يمكن التصول بصحيح النظر فى احواله الى العلم بمطلوب خبرى ولاشك ان النظر فى الاحوال انمايكون فى المفرد لافى المقدمات الغيرالمرتبة لان النظر انمايكون فى نفسها فالمطلوب الخبرهواثبات الحدوث للعالم وحال العالم هوالتغير فيثبت بواسطة المتغير الحدوث للعالم فان الذهن ينتقل من تغيرالعالم الى حدوثه ولاشك ان على هٰذا التقدير يصح

جعل العالم دليلاً وكذا يصح حصر الدليل باالتعريف الاول فی العالم ثم ان العلامة الخيالی اعترض علی هٰذا الجواب بوجهين الوجه الاول هوان ارادة النظر فی احواله بتقدير المضاف خلاف الظاهر وذلک لان اللفظ اما يحمل علی الفرد الكامل اويحمل علی الاطلاق والفرد الكامل هٰهُنا هوالنظر فی نفس الشیء والاطلاق هٰهُنا هوان يراد من النظر هوالنظر الاعم من ان يكون فيه اوفی احواله والوجه الثانی هوان هٰذا خلاف اصطلاحهم فان الدليل فی اصطلاحهم علی نوعين مفرد ومركب مثال الاول كاالعالم ومثال الثانی كاالمقدمات الغيرالمرتبة وعلی هٰذا الجواب يون الدليل منحصر نی المفرد ولماكان جواب العلامة الخيالی مورد الاعتراض بوجهين ذكرالمحشی ملا احمد جند جوابًا آكر عن اصل الاعتراض ، وحاصل ذلک الجواب هوانا نختار الشق الثانی وهوان يكون المراد من النظر هوالاعم من ان يكون فيه اوفی احواله وعلی هٰذا التقدير يصح جعل العالم الدليل ولكن يرد عليه ان حصرالدليل باالتعريف المذكور لايصح فی العالم الذی هومفرد فيدفع ذلک ان هٰذا انماكان واردًا لوكان المراد من ذلک الحصر هوالحصر الحقيقی وليس كذلک بل هٰذا الحصر اضافی باالاضافة الی المقدمات المرتبة بان الدليل علی هٰذا التعريف يكون منحصرًا فی العالم ولايكون شاملاً للمقدمات المرتبة واذا كان الحصر اضافيًا فلابأس بشمول هٰذا التعريف للمقدمات الغيرالمرتبة ثم ان ذلک المحشی اعترض علی هٰذا الجواب بان علی تقديرالتعميم وهوان يراد من النظر هوالنظر الاعم من ان يكون فيه اوفی احواله لايصح الحصر الاضافی ايضًا كما لايصح الحصر الحقيقی ولكن اجاب عنه عبدالحكيم السيالكوتی بان مراده لايخلو اما انه اراد ان علی تقدير التعميم فی النظر يلزم ان تكون المقدمات مع الترتيب دليلاً فااللزوم ممنوع وذلک لانه لامعنی للنظر فی هٰذه المقدمات والالزم تحصيل الحاصل واما انه اراد ان علی تقدير ذلک التعميم يلزم ان تكون المقدمات بدون الترتيب دليلاً فهٰذا اللزوم مسلم ولكن هٰذا لاينافی الحصر الاضافی لان الحصر انما باالنسبة الی المقدمات المرتبة لاباالنسبة الی المقدمات الغير المرتبة والعلامة الفرهاری ذكراصل الاعتراض بنمط آخر وهوان المراد من النظر فيه لايخلو اما ان يكون منه هوالنظر فی احواله اويكون المراد منه هوالنظر الاعم من ان يكون فی نفسه اوفی احواله وكلاهما باطلان اما بطلان الاول فلانه وان صح الحصر المستفاد من عبارة الشارح لان الدليل علی هٰذا التقدير هوالمفرد فقط ولايكون شاملاً للمقدمات لانه لامعنی

للنظر فی احوال المقدمات ولکن یلزم علی هٰذا التقدیر مخالفة الجمهور فانهم قسموا الدلیل الی المفرد والمرکب وعلی هٰذا التقدیر یکون منحصرًا فی المفرد واما بطلان الثانی فلانه اذا اُرید من النظر هوالاعم من ان یکون فیه اوفی احواله فیلزم حینئذٍ ان لایصح الحصر المستفاد من کلام الشارح وان لم یلزم المخالفة عن الجمهور لشمول التعریف حینئذٍ للمقدمات الغیر المرتبة ایضًا کما انه شامل للمفرد وهوالعالم فی صورة الاستدلال علی وجود الصانع ثم اجاب عنه بانا نختار الشق الثانی وهوان المراد من النظر اعم من ان یکون فیه اوفی احواله ولایرد عدم صحة الحصر لان هٰذا انماکان واردًا لوکان هٰذا الحصر حقیقیًا باالنسبة الی جمیع ما عداه ولیس کذلک بل هٰذا الحصر اضافیًا باالنسبة الی بعض ما عداه وهوالمقدمات الغیرالمرتبة.

قوله ﴿هوالذی یلزم من العلم به العلم بشیء آخر﴾ هٰذا هوالتعریف الثالث للدلیل (فانقیل) هٰذا التعریف لایکون مانعًا عن دخول الغیر یدخل فیه الحد باالنسبة الی المحدود لان من تصورالحد یلزم تصورالمحدود وکذا من تصورالملزوم یلزم تصوراللازم فکل واحد من الحد والملزوم هوالذی یلزم من العلم به العلم بشیء آخر وهوالمحدود واللازم ، واجاب عنه العلامة الخیالی بان هٰذا انماکان واردًا لوکان المراد من العلم المذکور فی هٰذا التعریف مطلق العلم ای سواء کان تصورًا اوتصدیقًا ولیس کذلک بل المراد من العلم المذکور فیذلک التعریف هوالعلم التصدیقی فیکون المعنی ان الدلیل هوالذی یلزم من التصدیق به التصدیق بشیء آکر وعلی هٰذا لایدخل الحد باالنسبة الی المحدود وکذا الملزوم باالنسبة الی اللازم لان الموجو فی الحد والملزوم هواللزوم فی العلم التصوری لافی العلم التصدیقی (فانقیل) ان العلم مذکور فی هٰذا التعریف بطریق الاطلاق ای لایکون هومقیدًا بقید التصدیق فلایصح ارادة التصدیق ، اجاب عنه عبدالحکیم السیالکوتی ان هٰذا انماکان واردًا لوکان ارادة التصدیق من العلم بدون القرینة ولیس کذلک بل هٰذه الارادة انماهی بواسطة قرینة مقام التعریف فان هٰذا المقام هومقام تعریف الدلیل والدلیل هوالموصل التصدیقی فاالمَقام قرینة علی ان المراد من العلم یکون التصدیق لاالمطلق ولاالتصور واعترض الچلپی علی جواب الغلامة الخیالی بان مثل هٰذه القرینة مما لایلتفت الیه فی التعریفات والا یصح تعمیم کل تعریف یکون ذلک التعریف باالاخص فیوجد المساوات مع المعرف وکذا یصح تعمیم کل تعریف یکون ذلک التعریف باالاعم فیوجد المساوات ایضًا ولاشک ان فیه فساد مالایخفی ، واجاب عنه عبد

الحكيم السيالكوتى بان اعتراض الفاضل الچلپى ناشٍ من عدم الفرق بين العام وبين المشترك وليس هٰهُنا تخصيص العام بل تعين المشترك بواسطة القرينة وهوجائز (فانقيل) هٰذا التعريف لايكون مانعًا عن دخول الغير لانه يدخل فيه القضية الواحدة المستلزمة لعكسها اوعكس نقيضها فان القضية الواحدة لاتسمى دليلاً مع صدق التعريف المذكور عليه لوجود اللزوم ، واجاب عنه العلامة الفرهارى بان اللزوم فى ذلك التعريف هواللزوم فى العلم واللزوم الموجود فى مادة النقض هواللزوم فى الواقع دون العلم ولذا انا نعقل كثيرًا القضية مع الغفلة عن تعقل عكسها ، واجاب عنه العلامة الخيالى بان المراد من لزوم علم النتيجة مع علم الدليل هوان يكون ناشيًا عنه ومستنبطًا منه بان يكون علم الدليل علة لعلم النتيجة كما هو مقتضى كلمة من (فانقيل) هٰذا التعريف لايكون جامعًا لافراده لانه يخرج عنه ماعدى الشكل الاول من الاشكال الثلاثة الباقية لعدم وجود اللزوم بين علم الدليل وبين علم النتيجة وذلك لانه لوكان اللزوم موجودًا لماكان الاحتياج الى اقامة الدلائل على انتاج هٰذه الاشكال الثلاثة الباقية ، واجاب عنه العلامة الفرهارى بان هٰذه الاشكال الثلاثة الباقية وان لم تكن مشتملة على اللزوم باالفعل لكن الاشتمال باالقوة موجود فيها لان هٰذه الاشكال الثلاثة ترد الى الشكل الاول فيكون اللزوم موجودًا فيها باالقوة وايضًا ان عدم وجود اللزوم بعد تكميل الشرائط غر مسلم فانه بعد استيفاء جميع الشرائط لامحالة يكون اللزوم موجودًا (فانقيل) تعريف الدليل لايكون مانعًا عن دخول الغير تدخل فيه المقدمات التى حصلت منها النتيجة باالحدس فان هٰذه المقدمات لاتكون دليلاً باالنسبة الى هٰذه النتيجة مع ان التعريف المذكور صادق عليها لانه يلزم من العلم بهٰذه المقدمات العلم باالنتيجة ، واجاب عنه العلامة الخيالى بان هٰذا انماكان واردًا لوكان المراد من اللزوم مطلق اللزوم اى سواء كان بطريق النظر اوبطريق الحدس وليس كذلك بل المراد منه هواللزوم الذى يكون بطريق النظرواللزوم الموجود فى مادة النقض هواللزوم الذى يكون بطريق الحدس فلاتدخل تلك المقدمات فى تعريف الدليل.

قوله ﴿فباالثانى اوفق﴾ (فانقيل) لانسلم نفس موافقة التعريف الثالث مع التعريف الثانى فضلاً عن ان يكون اوفق معه وذلك لان المذكور فى التعريف الثالث هواللزوم والمذكور فى التعريف الثانى هوالاستلزام ولاشك ان بين اللزوم وبين الاستلزام مغايرة (قلنا) نسلم ان بين اللزوم وبين الاستلزام مغايرة ولكن الاعتراض المذكور انماكان واردًا لوكان

المراد من المغايرة هي المغايرة باالذات وليس كذلك بل المراد منها هي المغايرة باالاعتبار فان بين اللزوم وبين الاستلزام اتحاد باالذات ومغايرة باالاعتبار فان الملازمة ان اعتبرت من جانب الدليل تسمّى هٰذه الملازمة استلزامًا وان اعتبرت من جانب النتيجة تسمّى لزومًا (فانقيل) ان اوفق صيغة اسم تفضيل فيدل على الزيادة فيكون المعنى ان التعريف الثالث زائد فى الموافقة مع التعريف الثانى من التعريف الثالث فيكون مفاده ان للتعريف الثالث توجد نفس الموافقة مع التعريف الاول مع ان هٰذا باطل لان العالم دليل على وجود الصانع بناءً على التعريف الاول وليس بدليل عليه بناءً على التعريف الثالث لان المذكور فى التعريف الثالث هو اللزوم وليس بين علم العالم وعلم وجود الصانع لزوم فانه لايلزم من العلم على وجود العالم العلم على وجود الصانع ، واجاب عنه العلامة الخيالى بانه وان لم يلزم من العلم على وجود العالم العلم على وجود الصانع من حيث نفس ذات العالم ولكن اللزوم موجود من حيث حدوث العالم فانه بعد النظر فى احوال العالم يلزم من العلم به العلم بوجود الصانع (فانقيل) لانسلم وجود موافقة التعريف الاول مع التعريف الثالث وذلك لان التعريف الثالث شامل للمقدمات سواء كانت مرتبة اوغيرمرتبةٍ لوجود اللزوم بين علم المقدمات وبين علم النتيجة والتعريف الاول لايكون شاملاً له لان الشارح حصر الدليل باعتبار التعريف الاول باالمفرد فيكون التعريف الثالث اعم والتعريف الاول اخص ولاشك ان العام لايوافق الخاص ، واجاب عنه البعض بانه كما ان التعريف الاول خاص بان يراد من النظر هو النظر فى احواله فكذلك التعريف الثالث ايضًا خاص بان يراد من اللزوم هو اللزوم بشرط النظر فى احواله فيكون التعريف الثالث موافقًا مع التعريف الاول ، ورد العلامة الخيالى على هٰذا الجواب بان هٰذا خروج عن مذاق الكلام وذلك لانه يلزم على هٰذا الجواب تقدير لفظ احوال فى كل واحد من التعريف الاول والتعريف الثالث بدون وجود الدليل على ذلك التقيد ، ثم اجاب عن ذلك الاعتراض بانه كما ان التعريف الثالث عام يشمل المفرد والمقدمات فكذلك التعريف الاول عام يشمل المقدمات وذلك لان المراد من النظر فى التعريف هو النظر الاعم من ان يكون فيه اوفى احواله ولاشك ان المقدمات اذا كانت غيرمرتبة يصح النظر فى نفسها وان لم يصح النظر فى احوالها (فانقيل) لانسلم ان التعريف الثالث موافق مع التعريف الاول لان التعريف الثالث يشمل المقدمات المرتبة وهوظاهر ولايشمل التعريف الاول للمقدمات المرتبة لان

المأخوذ فی التعریف الاول هو النظر ولاشک ان النظر غیر ممکن فی المقدمات المرتبة والایلزم تحصیل الحاصل فیکون التعریف الثالث اعم من التعریف الاول (قلنا) الضروری والواجب فی الموافقة هو الشمول لنفس المقدمات ولایقتضی ذلک الشمول فی نوع المقدمات .

قوله ﴿واماکونه موجبًا للعلم﴾ اعلم ان فی کلام المصنف امران الاول ان خبرالرسول موجب للعلم وهٰذا الامر ذکره صراحة والامرالثانی هوان ذلک العلم استدلالی وهٰذا الامر ذکره ضمنًا لاصراحةً لانه وصف العلم باالاستدلالی ولاشک ان ذلک العلم استدلالی فاستدل الشارح علی الامرالاول بقوله واماکونه موجبًا ـ الخ ـ واستدل علی الامرالثانی بقوله واما انه استدلالی فلتوقفه ـ الخ ـ ثم ان الدلیل الذی اورده لاثبات الامرالاول علی نمط القیاس الاقترانی فالمذکور فی کلام الشارح کبری ذلک القیاس واما صغراه فمطویة غیر مذکورة فی کلامه فتقریرالدلیل هٰکذا : الرسول علیه السلام اظهرالله تعالی المعجزة علی یده تصدیقًا له فی دعوی الرسالة وکل من اظهرالله تعالی المعجزة عل یده تصدیقًا له فی دعوی الرسالة کان صادقًا فیما أتی به من الاحکام ینتج ان الرسول علیه السلام صادق فیما أتی به من الاحکام.

قوله ﴿تصدیقًا له﴾ قال العلامة الفرهاری انه یعلم من اظهار المعجزة التصدیق له بطریق الحدس فانا نعلم باالحدس بان المقصود من اظهار المعجزة هوتصدیق الواجب تعالی للرسول فی دعوی الرسالة (فانقیل) انه اذا کان یعلم من اظهار المعجزة التصدیق له یلزم الاشتباه بین النبی والمتنبی والصادق والکاذب لانه ازا اظهر الله تعالی الامر الخارق فی ید الکاذب یعلم بطریق الحدس انه تصدیق له من جانب الله تعالی (قلنا) هٰذا انماکان واردًا لو اظهر الله الامر الخارق الموافق للدعوی فی ید الکاذب ولیس کذلک فان الواجب تعالی لایظهر علی ید الکاذب الامر الخارق الموافق لدعواه بل انمایظهر الامرالمخالف لدعواه فی یده ولاشک ان التصدیق یحصل باالامرالموافق لاباالامرالمخالف (فانقیل) لماکان الامر الخارق فی ید مدعی الرسالة تصدیقًا له اذا کان موافقًا لدعواه یلزم ان یکون الامرالخارق الظاهرعلی ید مدعی الألوهیة ایضًا یکون تصدیقًا له اذا کان موافقًا لدعواه مع ان الامرلیس کذلک فجعل الاول تصدیقًا دون الثانی لایکون ذلک الاترجیحًا بلامرجح (واجاب) عنه

العلامة الخيالي بان قياس مدعى الألوهية على مدعى الرسالة قياس مع الفارق وذلك لان كذب مدعى الألوهية معلوم باالدلالة القطعية وهى كونه جسمًا ومؤلفًا وممكنًا ولاشك ان هٰذه الامورتنافى الألوهية فان الاِلٰه يكون واجبًا لاممكنًا ولاجسمًا ولامؤلفًا بخلاف مدعى الرسالة فان كذبه غير معلوم باالادلة لان كونه ممكنًا وجسمًا وغيرذلك لاتنافى الرسالة لانها انما تنافى الألوهية لان الرسول لايكون الا كذلك ويمكن بيان هٰذا الاعتراض بتقرير آخر وهو انا لانسلم ان ظهور الامر الخارق على يدمدعى الرسالة يكون تصديقًا له فى دعوى الرسا لة وذلك لان ظهور الامر الخارق على يد مدعى الألوهية لايكون تصديقًا له فى دعوى الألوهية فلايكون ظهورالامرالخارق على يدمدعى الرسالة ايضًا لايكون تصديقًا له لاشتراكهما فى ظهور الامر الخارق على يده ،فحاصل جواب العلامة الخيالي حينئذٍ هٰكذا بان قياس مدعى الرسالة على مدعى الألوهية قياس مع الفارق وذلك لوجود الدلائل القطعية على كذب مدعى الألوهية من كونه ممكنًا وجسمًا وغيرذلك مما ينافى الألوهية ولايوجد الدلائل الدالة على كذب مدعى الرسالة لان كونه ممكنًا وجسمًا وحادثًا لاتنافى الرسالة لان الرسول لايكون الا كذلك.

قوله ﴿كان صادقًا فيما اتىٰ به من الاحكام﴾ (فانقيل) لانسلم صدقه فيما اتى به من الاحكام لان المعجزة انما تدل عل صدقه فى دعوى الرسالة لاصدقه فى الاحكام التى جاء بها ، واُجيب عنه ان المعجزة كمايدل على صدقه فى دعوى الرسالة فكذلك تدل على صدقه فيما اتى به من الاحكام وذلك لان الاتيان باالاحكام الى الخلق معتبر فى حقيقة الرسالة لان الرسالة عبارة عن السفارة بين الواجب تعالى وبين العباد فى تبليغ الاحكام واِتيانها الى الخلق من جانب الواجب تعالى فدعى الرسالة بعينه دعوى تبليغ الاحكام ، وايضًا اُجيب عنه بان المعجزة تدل على انه من الانبياء ثم الادلة القاطعة على عصمتهم عن الذنوب تدل على عصمتهم عن الكذب لان الكذب ايضًا ذنب من الذنوب وبهٰذا الجواب الثانى اندفع اعتراض آخر كان ذلك الاعتراض واردًا على الجواب الاول وهوان بهٰذا ثبت صدق الرسول فى الامور التبليغية لان المعتبر فى حقيقة الرسالة هوالاتيان باالاحكام من جانب الله تعالى ولايكون المعتبر فى حقيقتها الاتيان باالامور الغيرالتبليغية ووجه الاندفاع هوانه لما دلت الدلائل على عصمتهم عن الكذب فلابد ان يكون صادقًا فى الاحكام الباقية ايضًا.

قوله ﴿فلتوقفه على الاستدلال﴾ هٰذا هوالدليل على الامر الثانى وهوان العلم

الحاصل من خبرالرسول يكون استدلاليًا ثم ان هٰذا الدليل على نمط القياس الاقترانى تقريره هٰكذا ان العالم الحاصل من خبرموقوف على الاستدلال وكل خبر يكون موقوفًا على الاستدلال يكون استدلاليًا ينتج ان العلم الحاصل من خبرالرسول يكون استدلاليًا والمذكور فى كلام الشارح هو صغرى القياس واما كبراه فمطوية غيرمذكورة فى كلام الشارح .

قوله ﴿واستحضار انه خبر﴾ هٰذا هوبيان الدليل القائم على حصول العلم من خبر الرسول فقوله انه خبر من ثبت ـ الخ ـ صغرى هٰذا الدليل وقوله وكل خبر هٰذا شانه ـ الخ ـ كبرى هٰذا الدليل فالعلم انما يستفاد من خبرالرسول بواسطة هٰذا الدليل ولايستفاد بدون ملاحظة هٰذه المقدمات ، واعترض صلاح الدين الرومى بانا لانسلم ان العلم الحاصل من خبر الرسول استدلالى مطلقًا لان فى خبرالرسول لحاظين الاول هوان يلاحظ خبرالرسول بعنوان انه خبر الرسول والثانى ان يلاحظ بدون هٰذا العنوان اى بان يلاحظ بانه خبر من الاخبار فهو وان كان محتاجًا الى الاستدلال على اللحاظ الثانى وذلک الاستدلال هوان يقال انه خبر الرسول وكل خبر هٰكذا شانه يكون صادقًا فينتج ان هٰذا الخبر صادق ولكن لايحتاج الى الاستدلال باعتبار اللحاظ الاول بل العلم الحاصل منه اذا أُخذ بعنوان كونه خبرالرسول يكون بدهيًا غيرمحتاج الى الاستدلال ، وأُجيب عنه ان هٰذا انماكان واردًا لوكان المراد هوان العلم الحاصل من خبرالرسول سواء لوحظ ذلک الخبر بلحاظ انه خبرالرسول اولا بل ان يلاحظ انه خبر من حيث هوخبر وليس كذلک بل المراد هوان خبرالرسول بلحاظ انه خبر لابلحاظ انه خبرالرسول يكون استدلاليًا وهٰذا حق بلاشک .

قوله ﴿والعلم الثابت به﴾ (فانقيل) ان تخصيص هٰذا العلم بهٰذا الحكم لايصح لان هٰذا الحكم وهوالمشابهة مع العلم الثابت باالضرورة فى التيقن والثابت كما هوثابت لهٰذا العلم فكذلک ثابت لباقى العلوم الاستدلالية ايضًا ، وأُجيب عنه ان هٰذا انماكان واردًا لوكان المراد من هٰذا التشبيه هوبيان ان هٰذا العلم يقينى وليس كذلک بل مراده هوان هٰذا العلم من اقوى النظريات كاان يلحق باالضروريات ولاشک ان العلوم الاستدلالية الباقية لاتكون كذلک فصح التخصيص (فانقيل) فعلى هٰذا لزم القول من المصنفؒ باالتفاوت فى اليقين مع انه قال فيما سيأتى بعدم وجود التفاوت فى اليقين كما سيذكر ذلک فى بحث الايمان (قلنا) ان ما قاله فى بحث الايمان هوان اليقين لايقبل الزيادة والنقصان ولم يقل هناک انه لايقبل

القوة والضعف فلايلزم من نفى احدهما نفى الآخر لان الزيادة والنقصان من اوصاف الكم والقوة والضعف من قبيل الكيف ، واُجيب عن اصل الاعتراض بجواب آخر وهوان مراده من هٰذا التشبيه هوان هٰذا العلم مثل العُلم الثابت باالضرورة فى كونه علمًا يقينيًا وان قلت لايصح تخصيص هٰذا الحكم بهٰذا العلم الاستدلالى لان هٰذا الحكم ثابت لجميع العلوم الاستدلالية ، قلت نسلم ان هٰذا الحكم ثابت لجميع العلوم الاستدلالية ولكن مقصود المصنف هٰهُنا هوالرد على من جعل العلم الحاصل من خبرالرسول ظنيًا لايقينيًا فهٰذا الرد هو وجه التخصيص لتشبيه العلم الثابت بخبرالرسول باالعلم الثابت باالضرورة.

قوله ﴿اى يشابه﴾ جواب سؤال مقدر وهوان ذكرالمضاهات لايصح هٰهُنا لان المضاهات عبارة عن اشتياق الرجل الى المرء ة وهٰذا المعنى لايصح ارادته هٰهُنا ، وحاصل جوابه ان هٰذا انماكان واردًا لوكان المضاهاة بمعناه وليس كذلك بل هى بمعنى المشابهة ولاشك ان ارادة معنى المشابهة صحيح.

قوله ﴿اى عدم احتمال النقيض﴾ (فانقيل) فعلى هٰذا التفسير يخرج التقليد ايضًا فيكون ذكرالثابت بعد اليقين لغوًا بل ينبغى ان يفسر التيقن باالجزم المطابق للواقع سواء كان ثابتًا اولايكون ثابتًا فحينئذٍ يخرج باالتيقن الظن والجهل المركب وتقليد المخطىء ويخرج باالثبات تقليد المصيب (قلنا) ان هٰذا موضع التاكيد ويستحسن التكرار فى مواضع التاكيد فلايكون ذكرالثابت بعد ذكرالتيقين لغوًا (فانقيل) التاكيد انمايرتكب عندالضرورة فاى ضرورة هٰهُنا الى التاكيد (قلنا) الضرورة الى التاكيد لاجل الرد على من انكر عن افادة خبر الرسول العلم اليقينى ويقول انه يفيد الظن اونقول فى الجواب لانسلم لزوم الاستدراك على تقدير هٰذا التفسير لان المراد من عدم احتمال النقيض هوعدم الاحتمال للنقيض فى نفس الامر وعند العالم فى الحال فيخرج به الجهل المركب وتقليد المخطىء لان فيهما احتمال النقيض فى نفس الامر وكذا يخرج به الظن لان فيه احتمال النقيض عندالعالم فى الحال ويكون المراد من الثبات عدم احتمال النقيض فى المآل فيخرج به تقليد المصيب لان فيه احتمال النقيض فى المآل والاستدراك انماكان لازمًا لوكان من عدم احتمال النقيض هو عدم الاحتمال فى نفس وعند العالم فى الحال وكذا فى المآل واذ ليس فليس ، اونقول فى الجواب نسلم ان المراد من عدم احتمال النقيض هوعدماحتماله فى نفس الامر وعند العالم فى الحال

وكذا في المآل ولكن الاستدراك انما كان لازمًا لوكان مراد الشارح من هٰذا التفسير بيان معناه المراد هٰهُنا وليس كذلك بل مراده هوبيان معناه المصطلح واما معناه المراد فهوالجزم المطابق للواقع سواء كان ثابتًا اولا وحينئذٍ يخرج به الجهل المركب والظن لا التقليد وبالثبات يخرج التقليد سواء كان تقليد المصيب اوتقليد المخطئ .

قوله ﴿فهوعلم بمعنى الاعتقاد﴾ غرض الشارح من هٰذه العبارة هوبيان مقصود المصنف بقوله والعالم الثابت ـ الخ ـ يعني ان مقصود المصنف من ذلك التشبيه هوبيان ان العلم الثابت بخبرالرسول علم يقيني .

قوله ﴿والا لكان جهلاً﴾ هٰذا هوالدليل على ان العلم الثابت بخبرالرسول بمعنى الاعتقاد المطابق الجازمالثابت وهٰذا الدليل على نمط القياس الاستثنائى الرفعي تقريره هٰكذا وان لم يكن العلم الثابت بخبرالرسول بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان ذلك العلم جهلاً اوظنًا اوتقليدًا لكن التالى باطل فاالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالى فلانه اذا كان ذلك العلم جهلاً اوظنًا لايكون مضاهيًا ومشابهًا مع العلم الثابت باالضرورة فى التيقن واذا كان تقليدًا لايكون مضاهيًا ومشابهًا مع العلم الثابت باالضرورة فى الثبات ويعلم من هٰذا الدليل ان غرض الشارح هوبيان مقصود المصنف باالعبارة السابقة (فانقيل) لانسلم انه اذا لم يكن الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان جهلاً اوظنًا اوتقليدًا لانه يجوز ان يكون شكًا بانتفاء الاعتقاد اويكون وهمًا وهٰذا ايضًا بانتفاء الاعتقاد فلايصح الحصر فى الامور الثلاثة المذكورة ، واجاب عنه عصام الدين بان هٰذا انماكان واردًا لوكان مراده ان عند انتفاء ذلك الاعتقاد يكون اللازماحد هٰذه الامور الثلاثة المذكورة وليس كذلك بل مقصوده بيان فوائد القيود من المطابق والجازم والثابت بان فائدة قيد المطابق هوالاحتراز عن الجهل المركب وفائدة قيد الجازم هوالاحتراز عن الظن وفائدة قيد الثابت هوالاحتراز عن التقليد فيصح الحصر فى الامور الثلاثة المذكورة .

قوله ﴿فانقيل هٰذا انمايكون﴾ حاصل هٰذا الاعتراض هولايصح جعل خبرالرسول مقابلاً للخبر المتواتر لانه داخل فى الخبرالمتواتر وفردمنه وذلك لان المفيد للعلم بمعنى اليقين هومايكون منقولاً عن الرسول عليه السلام بطريق التواتر لان مايكون منقولاً بطريق الاحاد يكون مفيدًا للظن دون اليقين .

قوله ﴿قلنا الكلام فيما علم﴾ وحاصل هٰذا الجواب هومنع حصرالمفيد لليقين فيما يكون منقولاً بطريق التواتر بانه كما ان المنقول بطريق التواتر يفيد اليقين فكذلک يفيد اليقين مايكون مسموعًا من فى الرسول ﷺ اويكون معلومًا باالالهام اوباالسماع فى المنام فلايكون خبرالرسول المفيد لليقين منحصرًا فى المتواتر فلايكون فردًا من مطلق المتواتر حتى لايصح مقابلة معه فيصح جعله قسمًا ثانيًا للخبرالصادق المقابل للخبر.

قوله ﴿واماخبرالواحد﴾ جواب سؤال مقدر وهوكما ان المنقول بطريق التواتر من الرسول ﷺ خبرالرسول فكذلک خبرالواحد ايضًا خبرالرسول فينبغى ان يفيد هوايضًا العلم اليقينى فماالوجه حيث لايفيد هٰذا العلم اليقينى ، وحاصل جوابه ان الوجه لذلک هوعروض الشبهة فى كونه خبرالرسول لانه لايعلم بطريق اليقين وصوله الى الرسول عليه السلام لاحتمال التقول على الرسول ﷺ وعروض هٰذه الشبهة لايوجد فى المتواتر.

قوله ﴿فاذا كان متواترًا ومسموعًا﴾ (فانقيل) المذكور فيما سبق شقوق ثلاثة الاول ان يكون متواترًا والثانى ان يكون مسموعًا من فى رسول الله ﷺ والثالث غير ذلک اى بان يكون مسموعًا فى المنام اويكون معلومًا باالالهام اويكون معلومًا باالذوق فماالوجه حيث ذكر الشقين الاولين ولم يذكرالشق الثالث ، اجاب عنه المحشى ان الوجه لعدم ذكرالشق الثالث وعدم التعرض اليه هوان هٰذا الشق الثالث مجرد احتمال وليس مقطوعًا به كما اشارالى ذلک الشارح بذكرالامكان.

قوله ﴿قلنا العلم الضرورى﴾ هاصل هٰذا الجواب منع الملازمة المذكورة فى قوله فاذا كان متواترًا ـالخ ـ يعنى لانسلم ان خبرالرسول اذا كان متواترًا اومسموعًا من فى الرسول ﷺ كان العلم الحاصل به ضروريًا لانه فرق بين العلم بكونه خبرالرسول وبين العلم بصحة مضمونه والضرورى هوالعلم الاول والاستدلالى هوالعلم الثانى والكلام انماهو فى العلم الثانى دون العلم الاول فصح ماقاله المصنفؒ من ان خبرالرسول يوجب العلم الاستدلالى.

قوله ﴿مثلاً قوله عليه الصلوٰة والسلام : البينة﴾ (فانقيل) هٰذا الحديث مشهور لا متواتر فلايصح ايراده فى مثال الحديث المتواتر ،واجاب عنه العلامة الخيالى بانا نسلم ان هٰذا الحديث مشهور لامتواتر ولكن فرض متواترًا للتمثيل فان المثال يكفى فيه الفرض ولايجب فيه التحقق والوقوع فى نفس الامر.

قوله ﴿ثم علم منه انه يجب﴾ ويستدل على هٰذا العلم هٰكذا بان هٰذا خبر الرسول ﷺ وكل خبر هٰكذا شانه يكون حقًا ومضمونه واقعًا ينتج ان هٰذا الخبر حق ومضمونه واقع فهٰذا الدليل قياس اقترانی علی نمط الشكل الاول ،والشارح اورد كلمة ثم للاشارة الى ان مرتبة العلم الثانی متأخرة عن مرتبة العلم الاول وذلك لان العلم الاول ممايستدل به على العلم الثانی لان العلم الاول مأخوذ فی صغری الدليل المذكور وهی قولنا هٰذا خبر الرسول عليه الصلوٰة و السلام .

قوله ﴿قلنا المراد بالخبر﴾ هٰذا هو الجواب عن اعتراض الخبر المقرون باالقرائن التی ترفع احتمال الكذب ،و حاصله ان المراد من الخبر الصادق هو الذی يكون سببًا للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرًا مع قطع النظر عن القرائن وهٰذا الخبر لايكون كذلك فانه سبب العلم بسبب القرائن فلايكون هٰذا داخلاً فی الخبر الصادق الذی هو مقسم المتواتر وخبر الرسول فاذا لميكن داخلاً فی المقسم لايبطل به حصر الخبر الصادق فی النوعين ثم ان عصام الدين ذكر فی هٰذا الجواب احتمالين الاول ان هٰذا الجواب انماهو بتخصيص الخبر الذی عد من اسباب العلم بان سبب العلم هو الخبر الذی يكون سببًا للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرًا مع قطع النظر عن القرائن ويجعل ذلك السبب مقسمًا للخبر المتواتر وخبر الرسول ﷺ فعلى هٰذا لايكون الخبر المقرون باالقرائن داخلاً فی اسباب العلم و الاحتمال الثانی هو ان لايخصص الخبر الذی جعل من اسباب العلم بل يترك على العموم بان الخبر الذی هو من اسباب العلم هو الاعم من ان يكون سببًا للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرًا اويكون سببًا له بواسطة القرائن فيكون الخبر المقرون باالقرائن داخلاً فی اسباب العلم ويخصص الخبر الذی جعل مقسمًا للخبر المتواتر وخبر الرسول ﷺ بان يراد منه الخبر الذی يكون سببًا للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرًا مع قطع النظر عن القرائن ، وايضًا اجاب عصام الدين عن اعتراض الخبر المقرون باالقرائن بجواب آخر وهو ان هٰذا الخبر بعد تسليم انه يفيد اليقين بمنزلة خبر قوم لايجوز العقل توافقهم على الكذب فانه اذا اخبر عن مجیء زيد وقومه يسرعون الى داره فسرعة كل واحد من افراد القوم بمنزلة الخبر عن مجيئه بل الدلالة العقلية اقوى من الدلالة الوضعية.

قولہ ﴿مع قطع النظر عن القرائن﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان على هٰذا كما يخرج

عن الخبر الصادق الذى هومقسم الخبر المقرون باالقرائن فكذلك يخرج عن الخبر الصادق خبر الرسول فانه كما ان الخبر المقرون باالقرائن لايكون مفيدًا للعلم بمجرد كونه خبرًا بل باالقرائن فكذلك خبر الرسول لايكون مفيدًا للعلم بمجرد كونه خبرًا بل باالدليل لانک قد علمت فيما سبق ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم استدلالى ، وحاصل جوابه ان هٰذا انما كان واردًا لوكان المراد من تجرد الخبر هوتجرده عن جميع الامور الخارجية سواء كانت تلک الامور الخارجية قرائن اودلائل وليس كذلک بل المراد من التجرد انماهو التجرد عن القرائن فقط فيدخل فى المقسم خبر الرسول (فانقيل) ماالوجه حيث قطع النظر عن القرائن ولم يقطع النظر عن الدلائل ،واجاب عنه عصام الدين بوجهين : الأول : ان الوجه لذلک هو ان معظم المعلومات الدينية مستفاد من خبر الرسول ﷺ ولاشک ان العلم الحاصل من خبر الرسول موقوف على الدليل فلذا لايقطع النظر عن الدلائل والخبر المقرون باالقرائن لايستفاد منه معظم المعلومات الدينية والعلم الحاصل منه انماهو باالقرائن فلذا يقطع النظر عن القرائن والثانى ان خبر الرسول لاينفک عن الدليل بخلاف خبر المقرون باالقرائن فان وجود القرينة مع هٰذا الخبر يكون نادرًا فى بعض الاوقات ولايكون بينهما لزوم فلذا يقطع النظر عن القرائن ولايقطع عن الدلائل ، واجاب عنه المحشى بجواب آخر وهوان القرائن لاجل كثرتها واختلافها باعتبار الطبائع والافهام لاتكون منضبطةً لابطريق الاجمال ولابطريق التفصيل بخلاف الدلائل فانها تكون منضبطة بعدم وجود الكثرة والاختلاف فيها فلهٰذا يقطع النظر عن القرائن ولايقطع عن الدلائل.

قوله ﴿اذا وصل اليهم﴾ حاصل جواب الشارح عن اعتراض خبر الله تعالى وخبر الملک هوان هٰذين الخبرين انما يفيد ان العلم اذا وصل الى عامة الخلق بواسطة الرسول فيكونان فى حكم خبر الرسول ،و اعترض على الشارح المحشى بان هٰذا الكلام من الشارح يوهم ان خبر الله تعالى وكذا خبر الملک انما يفيد ان العلم اذا وصلا الى الخلق بواسطة الرسول ولايفيدان العلم لو وصلا الى الخلق بدون واسطة الرسول مع ان الافادة موجودة فى هٰذه الصورة ، أقول يمكن ان يقال من جانب الشارح بان مراده من عدم الافادة اذا وصلا بدون واسطة الرسول هوعدم وقوع الافادة وليس المراد انه لايمكن وقوع الافادة اذا وصلا بدون واسطة الرسول ولاشک ان الامر كذلک لان عامة الخلق لايسمعون كلام الله تعالى وكلام

الملائكة ، وقال عصام الدين فی جواب اعتراض خبرالله تعالی وخبرالملائكة ان الاوجه هوان يقال ان خبرالرسول بعينه خبرالله تعالی وخبرالملک لان کل ما اخبربه الرسول من امرالدين فهو ما اخبربه الله تعالی الی الرسول اما باالذات اوبواسطة الملک ، اقول الفرق بين جواب الشارح وجواب عصام الدين هوان علی جواب الشارح جعل خبر الله تعالی وخبرالملک تحت خبرالرسول ﷺ مسامحة لا علی سبيل الحقيقة وعلی جواب الشارح جعلا تحته حقيقة لاعلی سبيل المسامحة.

قوله ﴿فی حكم المتواتر﴾ هٰذا جواب عن اعتراض خبراهل الاجماع بانه داخل تحت المتواتر ولكن هٰذا الدخول لابطريق الحقيقة بان يكون خبراهل الاجماع فردًا من افرادالخبر المتواتربل هٰذا الدخول انماهو علی سبيل المسامحة ، واعترض عصام الدين علی جواب الشارح بانه لايصح جعل خبراهل الاجماع تحت الخبرالمتواتر لوجود الفرق بينهما لان الخبر المتواتر مفيد للعلم الضروری وخبراهل الاجماع مفيد للعلم الاستدلالی ، اقول اعتراض عصام الدين انماكان واردًا لوكان جعل خبراهل الاجماع تحت الخبرالمتواتر علی سبيل الحقيقة وليس كذلک بل بطريق المسامحة فلابأس بدخول احدهما تحت الآخر وان كان احدهما مفيدًا للعلم الاستدلالی والآخر مفيدًا للعلم الضروری.

قوله ﴿وقديجاب بانه لايفيد﴾ حاصل هٰذا الجواب هوان هٰذا انماكان واردًا لوكان خبر اهل الاجماع داخلاً فی الخبرالصادق وخارجًا عن نوعيه وليس كذلک فانه لايكون داخلاً فی الخبرالصادق لان المراد من الخبرالصادق هومايكون سببًا للعلم بمجرد كونه خبرًا وخبرالاجماع لايكون كذلک لانه انمايكون سببًا للعلم باالادلة الدالة علی كون الاجماع حجة مثل قوله عليه الصلوٰة السلام لاتجتمع امتی علی الضلالة .

قوله ﴿قلنا وكذلک خبرالرسول ﷺ﴾ هٰذا هوالرد علی ذلک الجواب ، وحاصل هٰذا الرد انه علی هٰذا يلزم خروج خبر الرسول ايضًا عن الخبرالصادق لان خبرالرسول ايضًا انما يفيد العلم بواسطة الدليل ولذا جعل العلم الحاصل من خبرالرسول استدلاليًا ، واجاب عن هٰذا الرد المحشی بان هٰذا الرد انماكان واردًا لوكان مراد ذلک المجيب هواخراج خبر اهل الاجماع عن البحث وليس كذلک بل مراد ذلک المجيب هوادراج خبراهل الاجماع فی خبرالرسول وقوله باالنظر الی الادلة اشارة الی وجه الادراج بان الوجه لادراج خبر اهل

الاجماع في خبر الرسول هو ان حجية الاجماع انما تثبت انما تثبت بخبر الرسول فالحكم الثابت بخبر اهل الاجماع كأنه ثابت بخبر الرسول ، واجاب عن هٰذا الرد عصام الدين بانه فرق بين خبر الرسول وبين خبر اهل الاجماع فان الدليل يكون لازمًا مع خبر الرسول فان الدليل يحضر عند حضور خبر الرسول فى الذهن بخلاف خبر اهل الاجماع فان الدليل لايكون لازمًا مع خبر اهل الاجماع فانه لايحضر في الذهن عندحضور خبر اهل الاجماع فى الذهن الدليل الدال على حجية اهل الاجماع ، واجاب عصام الدين عن اعتراض خبر اهل الاجماع بانه لايكون داخلاً فى الخبر الصادق الذى هوسبب العلم لان المراد من الخبر الصادق الذى هو سبب للعلم هومايكون سببًا للعلم لعامة الخلق وخبر اهل الاجماع لايكون كذلك فانه يكون سببًا للعلم باالنبسة الى الخواص لانهم هم الذين يعلمون الاجماع وكيفية افادته.

قوله ﴿واما العقل﴾ (فانقيل) هٰذا عديل ومقابل لقوله فالحواس ولقوله والخبر الصادق وايراد كلمة اما التفصيلية انمايصح في احد العديلين اذا كانت مذكورة فى العديل الآخر ولاشك انهما خاليان عن كلمة ما التفصيلية واذا كان كذلك فلايصح ايراد كلمة اما هٰهُنا ، واجاب عنه عصام الدين بوجهين الاول انهما وان كانا خاليان عن حرف التفصيل وهو كلمة اما ولكن لماكانا مذكورين فى مقام التفصيل نزلا منزلة مايكون مصدرًا بحرف التفصيل والوجه الثانى هوان هٰذا انماكان واردًا لوكانت هٰذه الكلمة للتفصيل وليس كذلك بل هى لمجرد التاكيد من غير قصد التفصيل (فانقيل) ان ايراد التاكيد انمايكون فى مقام الاحتياج فماالاحتياج فى هٰذا المقام حيث اورد التاكيد ،اجاب عنه عصام الدين بان الحاجة الى ذلك ماسة وذلك لان فى جعل العقل سببًا مستقلاً مقابلاً لماسبق خفاء لان ذلك مبنى على المسامحة وعدم تدقيق النظر.

قوله ﴿وهو قوة للنفس﴾ (فانقيل) ان بين كلامى الشارح تدافع وتناقض وذلك لانه قال فى وجه حصر اسباب العلم فان كان آلة غيرمدرك فالحواس والا فالعقل ـ الخ ـ فالنفى المستفاد من قوله والا متوجه الى آلة فيكون المعنى وان لم يكن آلة حتى يكون غيرالمدرك فيعلم من هٰذا القول نفى الآلية عن العقل بان العقل لايكون آلة وقال هٰهُنا ان العقل قوة للنفس ولاشك ان النفس مدرك وقوتها آلة فيلزم من كلامه ان العقل آلة فماهٰذا الا تناقض وتدافع ، وأُجيب عنه بجوابين : الاول : هوانا لانسلم ان النفى فى قوله والا متوجه الى الآلة بل هٰذا النفى

متوجه الى غير المدرك فيكون وان لم يكن غير المدرك ويكون المراد من الغيرهو الغير المصطلح وهوان يجوز انفكاكه عن الشيء فيكون المعنى هناك ان العقل ليس جائز الانفكاك عن المدرك كما ان الآلة جائز الانفكاك عن المدرك كما ان الآلة جائز الانفكاك عن المدرك وهذا المعنى لايناقض ماذكره ههُنا من ان العقل قوة للنفس لان القوة للشيء يكون صفة لذلك الشيء ولاشك ان الصفة لاتكون غيرًا من الشئ كما انها لاتكون عين الشيء فلاتناقض بين كلاميه لان المنفى فيما سبق الغيرية ولم يثبت الغيرية ههُنا ، والثانى هوانا نسلم ان النفى متوجه الى الآلة ويكون المعنى ان العقل ليس آلة حتى يكون غير المدرك ولكن هذا لاينافى ماذكره ههُنا من ان العقل قوة للنفس لان قوة الشيء وصف لذلك الشيء ولاشك ان وصف الشيء لايسمّى آلة لذلك الشيء حتى يلزم من كلامه ههُنا اثبات ان العقل آلة وهذا الجواب مبنى على ان المراد من الغيرمعناه اللغوى لامعناه المصطلح عند اهل الكلام.

قوله ﴿بها تستعد﴾ (فانقيل) الاستعداد مقابل الفعل ويضاده فعند وجود الفعل لايوجد الاستعداد فلوكان العقل موجبًا للاستعداد لايكون مجامعًا مع العلم والادراک مع ان الامر ليس كذلک فانه يجامع العلم والادراک ، واجاب عنه عصام الدين بان هذا انماكان واردًا لوكان المراد من الاستعداد مايقابل الفعل وليس كذلک بل المراد منه هوالتمكن ولاشک ان التمكن يجامع الفعل فعند وجود الادراک والعلم لابأس بوجود العقل واستعداده بل يجب وجودهما (فانقيل) ان تعريف العقل لايكون مانعًا عن دخول الغير يدخل فيه الحواس لان الحس يستعد به النفس الناطقة للادراک ، اجاب عنه عصام الدين لانسلم صدق تعريف العقل على الحواس لان الاستعداد الحاصل بالعقل انماهو لمطلق العلوم والادراكات بخلاف الحواس فان الاستعداد الحاصل بالحس انماهو للادراک الخاص وهوالادراک الاحساسى وبهذا الجواب اندفع اعتراض آخر وهوانه لايصح الحصر المستفاد من تقديم الظرف فى قوله بها تستعد لان الاستعداد كماهوحاصل بالعقل فكذلک حاصل بالحس ايضًا ووجه الاندفاع هوان المراد ههُنا حصرالاستعداد الخاص وهواستعداد مطلق العلوم والادراكات ولاشک ان هذا الاستعداد مختص بالعقل وليس المراد مطلق الاستعداد حتى يقال ان استعداد العلم الاحساس يحصل بالحواس.

قوله ﴿للعلوم والادراكات﴾ (فانقيل) ان الادراک برديف العلم فذكرالادراكات بعد

العلوم مستدرک ،واُجیب عنه نسلم الترادف ولکن ذکرالادراکات بعدالعلوم انماهو بطریق عطف التفسیر ولاشک ان التفسیر لایعد من قبیل الاستدراک ،وایضًا اُجیب عنه بانا لانسلم لزوم الاستدراک لان المراد من العلوم ماسوی ادراک الحواس والمراد من الادراکات هو ادراکات الحواس واذا کان الامر کذلک لایکون ذکرالادراکات بعد العلوم مستدرکًا ، واجاب عنه عصام الدین بان المراد من العلوم ماهویقینی والمراد من الادراکات ماسوی الیقین من الظن والتقلید والجهل المرکب ، واجاب عنه القزوینی بان المراد من العلوم التصدیقات والمراد منالادراکات التصورات.

قوله ﴿وهوالمعنی بقولهم﴾ غرض الشارح هوبیان مآل ان القزوینی واحد (فانقیل) لانسلم ان مآل القزوینی وحاصلهما واحد بل الفرق بینهما موجود وهوان العلوم والادراک فی التعریف الاول مذکورة بطریق الاطلاق بحیث تعم الضروریات والنظریات بخلاف التعریف الثانی فان المذکورفیه العلم الخاص ای الضروری لانه قال باالضروریات ، واجاب العلامة الفرهاری عن هٰذا باجوبة ثلاثة الاول : هوان المعتبر فی التعریف الاول هوالاستعداد والمعتبر فی الثانی هوحصول الضروریات باالفعل ولاشک ان حصول الضروریات باالفعل یستلزم استعداد اکتساب النظریات فعند وجود المعنی الثانی یوجد المعنی الاول والثانی ان فی التعریف الثانی حذف المعطوف وهولفظ النظریات فیکون التقدیر یتبعها العلم باالضروریات والنظریات فکما ان التعریف الاول مشتمل بذکرالضروریات والنظریات فکذلک التعریف الثانی ایضًا مشتمل بذکرالضروریات والنظریات ، والثالث ان الباء فی قوله باالضروریات لاتکون داخلة علی المعلوم بل هی للاستعانة فیکون المعنی یتبعها علم النظریات باستعانة الضروریات وحینئذٍ لافرق بین التعریفین ثم ان الجواب الاول انماهو للعلامة الفرهاری واما الجوابان الآخران فهوفیهما ناقل عن الغیر فلذا حکم علیهما باالکلف (فانقیل) لانسلم اتباع الضروریات فان العاقل قد یخلو عن الضروریات (واُجیب) عنه ان هٰذا انماکان واردًا لوکان المراد من الضروریات جمیع الضروریات ولیس کذٰلک بل المراد منها جنس الضروریات ولاشک فی حصول جنس الضروریات.

قوله ﴿وقیل جوهرتدرک به﴾ هٰذا هوالتعریف الثالث للعقل ،واعترض علی هٰذا التعریف العلامة الخیالی بان هٰذا التعریف یدل علی ان العقل عین النفس الناطقة فهٰذا یخالف

العرف واللغة اما المخالفة مع العرف فلانه يقال فی العرف فلان كثير العقل وفلان آخر قليل العقل مع ان النفس الناطقة لاتتفاوت بين افراد الانسان واماالمخالفة مع اللغة فلان العقل فی اللغة مصدرعقل يعقل والنفس ذات يتصف بذلک المصدر ولاشک فی وجود المغايرة بين الذات وبين الوصف القائم بتلک الذات ،اقول ان يخالف الشرع ايضًا فانه ايضًا يقول باالمغايرة بين النفس الناطقة وبين العقل ، قال النبی ﷺ (هُنَّ ناقصات العقل والدين) وايضًا قال عليه الصلوٰة والسلام (الناس علی قدرعقولهم) فان كل واحد من هٰذين الحديثين يدل علی وجود التفاوت بين افراد الانسان باعتبار العقل مع انه لاتفاوت بينهم فی النفس الناطقة فلامحالة يكون العقل مغايرًا عن النفس الناطقة ، واجاب عصام الدين عن هٰذا الاعتراض بانا لانسلم لزوم الاتحاد بينهما علی هٰذا التعريف لان النفس الناطقة مدرک والعقل علی هٰذا التعريف لان النفس الناطقة مدرک والعقل علی هٰذا التعريف مدرک به لانہٗ قال تدرک به الغائبات ولاشک فی وجود الفرق بين المدرک والمدرک به فلايلزم المخالفة عن العرف وكذا عن اللغة وكذا عن الشرع ، ورد عبدالحكيم السيالكوتی علی جواب عصام الدين بان الباء فی قوله تدرک به زائدة فيكون المعلوم من هٰذا التعريف ان العقل مدرک لا انه مدرک به ، اقول ان ماقاله عبدالحكيم السيالكوتی لايخلو عن التكلف فالحق هوماقاله عصام الدين.

قوله ﴿فهوسبب للعلم ايضًا﴾ (فانقيل) ان المصنفؒ قيد العلم فی الخبر المتواتر باالضروری وقيده فی خبرالرسول باالاستدلالی فماالوجه له حيث لم يقيد العلم هٰهُنا بواحد من هٰذين القيدين ، اجاب عنه العلامة الخيالی بان الوجه لذلک هوالاشارة الی العموم بان العلم المستفاد من العقل لايختص باالضروری وكذا لايختص باالاستدلالی بل يستفاد منه كل واحد من العلم الضروری والعلم الاستدلالی ، واعترض هٰهُنا قره كمال بان عدم التقيد انمايدل علی الاطلاق لا علی العموم ولاشک ان الاطلاق غيرالعموم ، واجاب عنه الكفوی بان عدم التقيد وان لم يدل فی جميع المواضع علی العموم ولكن يدل عليه فی المقام الخِطابی لئلايلزم الترجيح بلامرجح لو اُريد البعض دون البعض الآخر.

قوله ﴿صرح بذلک﴾ جواب سؤال مقدروهوان كونه سببًا للعلم معلوم مما سبق لانه قال فيما سبق اسباب العلم فلاحاجه الی بيان كونه سببًا ،وحاصل جوابه ان العقل وقع فی سببيته الاختلاف فصار فی ذكرسببيته الاهتمام فلاجل وجود الاهتمام فی ذكره صرح بذلک.

قوله ﴿بناءً على كثرة الاختلاف﴾قال عصام الدين ان هٰذا دليل بعض الفلاسفة على ما فـى الـمواقف وماذكره بقوله فانقيل كون النظر مفيدًا ـالخ ـ دليل السمنية والملاحدة (فانقيل) مـاالـوجـه لـلشارح حيث قدم ذكر دليل بعض الفلاسفة على ذكر دليل السمنية والملاحدة مع تـقـدم مـذهـب الـسـمنية والملاحدة فى الذكر على مذهب بعض الفلاسفة ،واجاب عنه عصام الـديـن بان الوجه لذلک هوان ابطال مذهب بعض الفلاسفة اهم لان مذهب السمنية لاجل انه مـصـادم لكثير من الاحكام البدهية لاحاجة الى ابطاله لظهورابطاله له وقال العلامة الخيالى مثل مـا قـال صـاحـب الـمواقف ان هٰذا دليل بعض الفلاسفة فقط وذلک لانه لوكان دليلاً للسمنية ايـضًا يـكـون معناه انه وقع الاختلاف فى جميع النظريات مع ان الامرليس كذلک لان البعض مـن النظريات علم الحساب وعلم الهندسة ولا اختلاف فى مسائل هٰذين العلمين فلايكون هٰذا دليلاً لـلسـمـنية والـمـلاحدة ،وقال العلامة الفرهارى ان عندنا فيه نظر اما اولاً فلان هٰذا ترجمه لشبهة الـخـصم ولاشک ان توجيه شبهات الخصم تبرع ضائع لافائدة فيه واما ثانيًا فلانه يكفى لـلسـمـنية فى الاستدلال ان يكون نوع واحد من النظريات محل الاختلاف ،وقال عصام الدين بـانـه يـمكن ان يكون هٰذا دليلاً لكل واحد من فريق بعض الفلاسفة وفريق السمنية وذلک لان كثرة الاختلاف فى بعض الالٰهيات لورفع الامكان عن جميع الالٰهيات لرفع كثرة الاختلاف فى بعض النظريات (الامان عن جميع النظريات)

قوله ﴿وتـنـاقض الآراء﴾ (فانقيل) لايصح اضافة التناقض الى الاراء لان التناقض انما يقع بين نتائج الاراء لابين الاراء وهوظاهر ، اجاب عنه عصام الدين بان فى عبارة الشارح حذف الـمـضـاف فيـكـون التـقدير وتناقض نتائج الاراء (فانقيل) ان ذكر تناقض الآراء بعد ذخر كثرة الاختـلاف مستـدرک لان تـنـاقـض الآراء بـعـينـه الاختلاف ، واجاب عنه عصام الدين بان هٰذا انـمـا كـان واردًا لوكان المراد من الآراء هى آراء اشخاصٍ وليس كذلک بل المراد من الآراء هـى آراء شـخص واحدٍ ولاشک ان هٰذا لايكون عين الاختلاف فلايكون ذكره بعد الاختلاف لـغـوًا ومستـدركًـا وايضًا بجوابه اندفع اعتراض آخر وهوان جعل تناقض الآراء مقابلاً وقسيمًا لـكثـرـة الاختـلاف لـوجـود الاتـحـاد والـعينية ووجه الاندفاع هوان المراد من الآراء هى آراء شـخـص واحد فلايكون هٰذا متحدًا مع الاختلاف بل مغايراً عنه فيصح ان يكون قسيمًا ومقابلاً لـلاختـلاف والـمـذكـور فـى كـلام عـصـام الـدين هوجواب الاعتراض الثانى صراحة واندفاع

الاعتراض الاول فيه ضمنًا وان عكسنا الامر اقول ان هٰذا دليلاً لبعض الفلاسفة دون السمنية كماهو مذهب العلامة الخيالى يكون تقرير الدليل هٰكذا لو وقع كثرة الاختلاف وتناقض الآراء فى الالٰهيات لايكون نظر العقل مفيدًا فيها لكن المقدم حق ينتج ان التالى مثله ، اما حقانية المقدم فظاهر واما الملازمة فلان نظر العقل لوكان مفيدًا للصواب لأدى كل نظر العقل مؤديًا للصواب الذى يكون واحدًا فى محل الخلاف وان كان هٰذا دليلاً لكل يكون تقريره هٰكذا لو وقع كثرة الاختلاف وتناقض الآراء فى النظريات لايكون نظرالعقل مفيدًا للعلم لكن المقدم حق فالتالى مثله وحقانية المقدم ظاهر والملازمة ثابتة بمثل مامر ويمكن تقرير الدليل على نمط القياس الاستثنائى الرفعى بان يقال لوكان نظر العقل مفيدًا للعلم فى الالٰهيات اوفى النظريات لما وقع كثرت الاختلاف وتناقض الآراء لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالى فظاهر واماالملازمة فبمثل مامر .

قوله ﴿والجواب ان ذلک﴾هٰذا هوالجواب عن الدليل المذكور وهٰذا الجواب تفصيلى ، فيه منع الملازمة بين كثرة الاختلاف وتناقض الآراء وبين عدم افادة نظرالعقل بانا لانسلم تلک الملازمة لان ذلک الاختلاف وتناقض الآراء انماهما لاجل فساد بعض الانظار فذلک لاينافى كون النظر الصحيح للعقل مفيدًا للعلم فلماكان فى هٰذا الجواب منع هٰذه الملازمة كان هٰذا الجواب بطريق النقض التفصيلى واماالجواب الثانى فهوبطريق النقض التفصيلى.

قوله ﴿على ان ماذكرتم﴾ فهٰذا هوالجواب الثانى عن ذلک الدليل ،وحاصل هٰذا الجواب هوان بين مدعاكم وبين دليلكم تناقض وتدافع لان مدعاكم هوانه لاشىء من نظر العقل بمفيد للعلم فهٰذا المدعى سالبة كلية وقد استدل على هٰذا المدعى بنظرالعقل فيلزم من هٰذا الاعتراف بالموجبة الجزئية وهى ان بعض نظرالعقل مفيد للعلم وهوهٰذا النظر الذى استدل به لاثبات السالبة الكلية ولاشک ان الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية (فانقيل) لوكان الدليل المذكور دليل الجميع من بعض الفلاسفة والسمنية والملاحدة فالتناقض لازم لامحالة واما لوكان هٰذا الدليل لبعض الفلاسفة فلايلزم التناقض وذلک لان السالبة الكلية حينئذٍ تكون مختصة باالالٰهيات لان بعض الفلاسفة انماينكرون عن افادة نظر العقل فى الالٰهيات والموجبة الجزئية لاتكون مختصة باالالٰهيات فالموضوع فى السالبة الكلية نظر

العقل فی الالٰهیات والموضوع فی الموجبة الجزئیة هونظرالعقل مطلقًا فلایوجد الاتحاد فی الموضوع وعندعدم وحدة الموضوع لایثبت التناقض ،واُجیب عنه بان المقصود من هٰذا الدلیل هونسبة عدم المعلومیة الی ذات الواجب تعالی وصفاته لان حاصله ان ذات الواجب تعالی وصفاته لوکانت معلومة بنظرالعقل لم یقع کثرة الاختلاف وتناقض الآراء لکن التالی باطل فالمقدم مثله فیکون هٰذا ایضًا نظرالعقل فی الالٰهیات فتکون الموجبة الجزئیة ایضًا مختصة باالالٰهیات فیکون موضوع کل واحد من السالبة الکلیة والموجبة الجزئیة هونظر العقل فی الالٰهیات فوجد الاتحاد بحسب الموضوع .

قوله ﴿فان زعموا انه﴾ هٰذا هوجواب من جانب المخالفین عن الجواب الثانی من جانب اهل الحق وحاصله ان التناقض انماکان لازمًا لواعترفنا بصحة النظرالذی اوردناه لاثبات السالبة الکلیة وابطال مذهبکم من ان نظرالعقل مفیدللعلم ولیس کذلک بل نقول بفساد هٰذا النظر وکذا بفساد مدعاکم فدلیلنا انماهو من قبیل معارضة الفاسد وهومدعی اهل الحق باالفاسد وهوهٰذا الدلیل الذی اورده بعض الفلاسفة .

قوله ﴿قلنا اما ان یفید شیئًا فلایکون﴾ هٰذا جواب عن قولهم فان زعموا ـالخ ـ وحاصله ان هٰذا الدلیل الذی اوردتم لاثبات السالبة الکلیة لایخلو اما ان یفید شیئًا اولایفید فعلی الاول لایکون فاسدًا لان الشیء الفاسد لایکون مفیدًا لاثبات امرٍ اونفیه وعلی الثانی لایکون معارضة لان المعارضه انما تکون باالامر المفید ومالایکون مفیدًا کیف تحصل به المعارضة ،و اعترض علیه عصام الدین بانه یجوز لقائل ان یقول ان نختار ان هٰذا الدلیل المذکور فاسد ولکن ولکن لانسلم انه لایکون معارضة ولایکون ملزمًا للخصم لان الفساد فی نفسه لاتنافی الالزام لان الشرط فی الدلیل الالزامی هوان یکون حقًا وصحیحًا عندالخصم ویکون الخصم معترفًا بصحته ولایشترط فیه ان یکون حقًا وصحیحًا فی نفس الامر ولاشک ان نظر العقل صحیح عندالخصم وهواهل الحق فیصح الالزام به (فانقیل) لانسلم ان هٰذا معارضة الفاسد باالفاسد لان دلیل المعارض وان اعترف المعارض بفساده ولکن الخصم لم یعترف بفساد دلیل نفسه بل یعترف الخصم بصحته فیکون هٰذا معارضة الصحیح باالفاسد لامعارضة الفاسد باالفاسد ، واجاب عنه عصام الدین بان الامر الذی یوجب فساد دلیل المعارض فذلک الامر یوجب فساد الخصم ایضًا فیکون هٰذا معارضة للفاسد الذی یجب ان

يعترف الخصم بفساده باالفاسد وهو دليل المعارض فيصح ما قاله المعارض ان هٰذا معارضة الفاسد باالفاسد.

قوله ﴿فانقيل كون النظر﴾ هٰذا دليل السمنية والملاحدة الذين ينكرون عن افادة النظر فى جميع النظريات فهٰذا ايضًا معارضة مع اهل الحق ، وحاصله ان قولكم كل نظر صحيح للعقل مفيد للعلم فى النظريات قضية موجبة كلية فهٰذه القضية الكلية لاتخلو اما ان تكون ضرورية اوتكون نظرية وكلاهما باطلان اما بطلان الاول فلان الضرورى لايقع فيه الخلاف فان قولنا الواحد نصف الاثنين ضرورى فلم يقع فيه خلاف مع انه وقع الخلاف فى هٰذه القضية لان السمنية والملاحدة ينكرون عن افادة النظر فى جميع النظريات وبعض الفلاسفة ينكرون عن افادته فى الالٰهيات واذا وقع فيه الخلاف علم ان هٰذه القضية لاتكون من الضروريات واما بطلان الثانى فلانه لوكانت هٰذه القضية من النظريات يلزم الدور ووجه اللزوم الدور هو انه اذا كانت هٰذه القضية نظرية فيلزم اثباتها بنظر مخصوص فيكون اثبات مفيد لكل نظرالعقل موقوفًا على النظر المخصوص ولاشك ان النظر المخصوص من جزئيات موضوع الموجبة الكلية وحكم هٰذا النظرالمخصوص وهومفيد يكون مستفادًا من هٰذه الموجبة الكلية بانضمام هٰذه الموجبة الكلية الى الصغرى سهلة الحصول وجعل هٰذه الموجبة الكية كبرى فيكون المنعقد منهما القياس الاقترانى على نمط الشكل الاول تقريره هٰكذا هٰذا النظر المخصوص نظرصحيح وكل نظر صحيح يكون مفيدًا للعلم ينتج ان هٰذ النظر المخصوص مفيد للعلم فكان اثبات مفيد للنظر المخصوص موقوفًا على هٰذه الموجبة الكلية فاذا وجد التوقف من الجانبين فى الافادة لزم الدورفعلى هٰذا التقرير لزم الدورحقيقة لوجود الامرين كل واحد منهما يكون موقوفًا على الآخر مع الاتحاد فى جهة التوقف ويمكن ان يبين هٰذا الشق الثانى من المعارضة بحيث ان يلزم لازم الدور وهوتوقف الشىء على نفسه لاعين الدور وهوان يقال لوكانت هٰذه الموجبة الكلية اى كل نظرالعقل مفيد للعلم نظرية لزم اثباتها بنظر مخصوص ولاشك ان اثبات هٰذه القضية الكلية بنظر مخصوص هواثبات كل جزئى من جزئيات موضوعها بذلك النظر المخصوص ولاشك ان الواحد من تلك الجزئيات هوهٰذا النظر المخصوص فيلزم اثبات النظر المخصوص بذلك النظر المخصوص فما هٰذا الا اثبات الشىء بنفسه وهولازم الدور .

قوله ﴿قلنا الضروری قد یقع فیه خلاف﴾ هٰذا هوجواب عن هٰذه المعارضة باختیار الشق الاول وهوان القضیة الموجبة الکلیة المذکورة ضروریة والقول بکون هٰذه القضیة ضروریة انماهو مذهب الامام فخرالدین الرازی فحاصل هٰذا الجواب هوان القضیة المذکورة ضروریة وان قلت انه یقع فیها الخلاف والضروری لایقع فیه الخلاف قلت لان الخلاف الذی لایقع فی الضروری هوالخلاف الخاص لامطلق الخلاف وذلک الخلاف الخاص هو مایکون واقعًا لاجل الخفاء فی نفسه والخلاف الواقع فی هٰذه القضیة لیس لاجل الخفاء فی نفسه بل هو واقع لاجل عنادکم مع اهل الحق اولاجل قصور عقولکم من حیث الادراک فهٰذا الخلاف لاینافی الضرورة.

قوله ﴿واستدلال من الآثار﴾ (فانقیل) ان الاستدلال بالآثار فرع ثبوت افادة النظر للعلم فلایکون الاستدلال من الآثار ملزمًا فی اثبات تفاوت العقول علی الذین ینکرون عن افادة النظر للعلم اجاب عنه عصام الدین بالوجهین : الاول ان المراد من الاستدلال من الآثار هودلالة الآثار وهٰذا لایستدعی نظرًا فان المستدعی للنظر هوالاستدلال والثانی ان اتفاق العقلاء وکذا شهادة الاخبار عام و اما الاستدلال من الآثار فهو لبعض الفلاسفة الذین یعترفون باالاستدلال فی غیرالالٰهی ولاشک انه یصح حینئذٍ الالزام.

قوله ﴿وشهادة من الاخبار﴾ اعلم ان ههُنا احتمالات ثلاثة : الاول ان یکون المراد من الآثار الدقائق المستخرجة لاصحاب العقول فان البعض من الناس یستخرج من دقائق العلوم والصناعات والبعض الآخر لایفهم دقیقة من تلک الدقائق ولوبذل جهده طول عمره وان یکون المراد من الاخبار هی الاخبار المحکیة عن العقلاء والحمقاء والاحتمال الثانی هو ان یکون المراد من الآثار والاخبار معًا الاحادیث المرویة عن الرسول علیه الصلوٰة والسلام حیث قال علیه الصلوٰة والسلام (کلموا الناس علی قدر عقولهم) وایضًا قال فی حق النساء (هن ناقصات العقل والدین) والاحتمال الثالث هوان یکون المراد من الآثار الدقائق المذکورة والمراد من الاخبار هی الاحادیث المرویة عن الرسول ﷺ وهٰذه الاحتمالات الثلاثة ذکرها العلامة الفرهاری ، اقول ههُنا احتمال رابع وهوان یکون المراد من الآثار هی الاحادیث المرویة عن الرسول ﷺ ویکون المراد من الاخبار هی الاخبارالمحکیة عن العقلاء والحمقاء

قوله ﴿والنظری قدیثبت بنظرمخصوص﴾ هٰذا هوالجواب الثانی عن المعارضة

المذكورة باختيار الشق الثانى وهوان تلك القضية الكلية نظرية والقول بكون هٰذه القضية نظرية انما اختاره امام الحرمين على ماقاله المحشى ، وحاصله انا نختار ان هٰذه القضية الكلية نظرية ولكن لايلزم لاعين الدور ولا لازم الدور وذلك انا نثبت القضية الكلية النظرية باالقضية الشخصية الضرورية وعنوان موضوع القضية الكلية هومفهوم النظر فانه يقال كل نظر صحيح للعقل مفيد للعلم وموضوع القضية الشخصية ذات النظر من غيرالتعبير عنها بعنوان النظر ومن غيراعتبار انه من افراد النظر ويكون اثبات مفيد للموضوع فى القضية الكلية نظريًا ويكون اثبات مفيد فى الموضوع للموضوع فى القضية الشخصية ضروريًا فاثبات المحمول للموضوع فى القضية الشخصية يكون ضروريًا اذا عبر عن ذلك الموضوع لابعنوان النظر ويكون نظريًا اذا عبر عنه بعنوان النظر فيكون اثبات مفيد للموضوع فى القضية الكلية موقوفًا على اثبات مفيد لموضوع القضية الشخصية ولكن لايكون اثبات مفيد للموضوع فى القضية الشخصية على اثبات مفيدللموضوع فى القضية الكلية موقوفًا لان اثبات مفيد فى القضية الشخصية لموضوعها ضرورى لايحتاج الى الدليل فلايكون عين الدور لازمًا وكذا لازم الدور ايضًا لايكون لازمًا لانه اذا توقف ثبوت مفيد فى القضية الكلية على ثبوت مفيد للنظر المخصوص فى القضية الشخصية توقف حينئذٍ ثبوت مفيد لكل جزئى من جزئيات موضوع القضية الكلية فيتوقف ثبوت مفيد للنظر المخصوص على ثبوت مفيد لذلك النظر المخصوص فى القضية الشخصية ولكن لايتوقف الشىء على نفسه حتى يلزم لازم الدور لوجود التغاير بين الموقوف وبين الموقوف عليه لان النظر الموقوف مأخوذ بعنوان النظر والموقوف عليه هوذات النظر من دون اخذه بعنوان النظر.

قوله ﴿كما يقال قولنا العالم متغير﴾ هٰذا هومثال النظرالمخصوص فان هٰذا النظر المخصوص يفيد العلم بحدوث العالم اى بان العالم حادث فيقال ان هٰذا النظر المخصوص منفيد ولكن لايعبرعنه بعنوان النظر بل يقال ان هٰذا القول اوهٰذا المركب مفيد ولاشك ان الافادة فيه لايكون الا لاجل اقترانه بشرائط الصحة فاذا كان هٰذا مفيدًا فيكون كل نظر العقل المقرون بشرائط الصحة مفيدًا فتوقف اثبات مفيد لكل نظرالعقل فى القضية الكلية على اثبات مفيد للنظرالمخصوص ولكن لابعنوان النظر ولكن لايتوقف اثبات مفيد لهٰذ النظر المخصوص على اثبات مفيد لكل نظرالعقل لان اثبات مفيد للنظر المخصوص لاجل اخذه لابعنوان النظر

ضروری فلایکون الدور لازمًا وکذا اذا توقف اثبات مفید لکل نظر العقل علی اثبات مفید للنظر المخصوص توقف ثبات مفید لکل جزئی من جزئیات مطلق النظرعلی اثبات مفید للنظر المخصوص فحینئذٍ یتوقف اثبات مفید لذلک النظر المخصوص علی اثبات مفید لذلک النظر المخصوص بعینه ولکن لایتوقف الشی علی نفسه لوجود التغایر بین الموقوف وبین الموقوف علیه لان الموقوف مأخوذ بعنوان النظر والموقوف علیه مأخوذ من حیث الذات ولایکون مأخوذًا بعنوان النظر ،و قال عصام الدین ان ههُنا جواب آخر وهوان اثبات مفید فی کل نظرصحیح للعقل مفید للعلم موقوف علی اثبات مفید للنظر المخصوص ولکن لایتوقف اثبات مفید للنظر المخصوص علی اثبات مفید لکل نظر صحیح للعقل بل العلم علی اثبات مفید للنظر المخصوص یتوقف علی هٰذه القضیة الکلیة فلایلزم الدور لان الموقوف علیه للقضیة الکلیة امرمغایر عن الموقوف علی هٰذه القضیة الکلیة (فانقیل) لاحاجة الی الجواب عن هٰذه المعارضة الواردة لان هٰذه المعارضة لایضرنا وذلک لان مدعی اهل الحق هوان کل نظر صحیح للعقل مفید وهٰذة المعارضة لاتبطل هٰذا المدعی لانها تنفی العلم عن هٰذه المدعی لان حاصل المعارضة هوان العلم علی کل نظر صحیح للعقل مفید لایخلو اما ان یکون ضروریًا اویکون نظریًا وکلاهما باطلان فیلزم انتفاء العلم علی هٰذه القضیة الکلیة ولانفی هٰذة القضیة الکلیة فیجوز ان تکون هٰذه الکلیة صادقة ولاتکون معلومة لنا ، واجاب عنه عصام الدین بان هٰذا انماکان واردًا لوکان مدعی اهل الحق ان هٰذه القضیة صادقة ولیس کذلک بل المدعی هوان هٰذه القضیة صادقة معلومة الصدق لان المقصود انما یترتب علی العلم بصدقها والمنکر یدعی انتفاء معلومیة صدقها واذا کان کذلک فلامحالة ان تلک المعارضة یضرنا ولابد من الجواب عنها.

قوله ﴿وفی تحقیق هٰذا المنع﴾ قال عصام الدین لعل ان یکون هٰذا اشارة الی ما ذکره الشیخ ابوعلی ابن سینا لدفع دور وارد علی کبری الشکل الاول ، وحاصل اعتراض الدور علی کبری الشکل الاول هوان الشکل الاول علی تقدیر ان یشترط فیه کلیة الکبری دوری وکل شکل هٰکذا شانه یکون باطلاً ینتج ان الشکل الاول باطل اماالکبری فظاهرة واما الصغری فلانه اذا اشترط فی الشکل الاول کلیة الکبری تکون ثبوت الاکبرللاصغر فی النتیجة موقوفًا علی کلیة الکبری وکلیة الکبری موقوفة علی اثبات الاکبر للاصغر وذلک لان الحکم

فی الکبری انماهو باالاکبر علی جمیع افراد الحد الاوسط والبعض من افراد الحدالاوسط هوالاصغر فیکون اثبات الاکبر لجمیع افراد الحد الاوسط موقوفًا علی النتیجة فما هٰذا الادور . وحاصل جواب الشیخ ابی علی ابن سینا هوان فی اثبات الاکبر للاصغر اعتباران الاول اثباته له بعنوان الاصغر والثانی اثباته له بعنوان الحد الاوسط ویجوز ان یکون الاثبات باالاعتبار الاول نظریا ویکون الاثبات باالاعتبار الثانی ضروریًا فتکون النتیجة موقوفة علی کلیة الکبری ولاتکون کلیة الکبری موقوفة علی النتیجة فلایکون الدور لازمًا.

قوله ﴿ای من العلم الثابت باالعقل﴾ اعلم ان هٰهُنا توجیهات ثلاثة الاول ان یکون الضمیر المجرور راجعًا الی العلم وتکون کلمة من لبیان ماالموصولة ، وقال عصام الدین ان الشارح اختار هٰذا التوجیه والثانی ان یکون الضمیر المجرور راجعًا الی العقل وتکون من بمعنی الباء فیکون المعنی ان العلم الذی یثبت بسبب العقل ، والثالث هوان یکون الضمیر المجرور راجعًا الی العقل وتکون کلمة من ابتدائیة فیکون المعنی ان العلم الذی من اجل العقل

قوله ﴿ای باول التوجیه﴾ اعلم ان العلامة الفرهاری ذکرخمسه اصطلاحات للقوم فی الضروری ونحن ننقل تلک الاصطلاحات الخمسة مع الاختصار لیکون ذلک زریعة الی حصول البصیرة فی المقاصد الآتیة الاول ان الضروری عبارة عما حصل بدون دلیل ومقابلة الکسبی وهومایکون حاصلاً بدلیل ویقال له النظری وکذا الاستدلالی ایضًا وعلی هٰذا ینقسم الضروری الی سبعة اقسام وهی الاولی والفطری والحسی والوجدانی والحدسی والتجربوی والتواتری فان هٰذه الاقسام الخمسة بدهیات لاتحتاج فی حصولها الی فکر ونظر والثانی ان الضروری وکذا البدهی ماحصل بدون دلیل والکسبی والنظری والاستدلالی ماحصل بدلیل والفرق بین الاصطلاح الاول والثانی هوان علی الاصطلاح الاول یقال البدهی للقسم الاول من الاقسام السبعة ولایکون مساویًا ومرادفًا مع الضروری وعلی الاصطلاح الثانی یکون مساویًا ومرادفًا مع الضروری ویطلق علی جمیع الاقسام السبعة والثالث ان الضروری عبارة عمالایکون للقدرة مدخل فیها والاکتسابی هومایکون للقدرة مدخل فیه وعلی هٰذا الاصطلاح الثالث یکون البدهی الاول والفطری والوجدانی من اقسام الضروری والاربعة الباقیة من الاقسام السبعة وکذا النظری من اقسام الاکتسابی ، والرابع ان الاکتسابی هومایکون القدرة فیه مستقلاً ویقال له النظری والاستدلالی والضروری هومالایکون القدرة فیه مستقلاً سواء

كان لها دخل فيه اولا ويكون الضرورى بهٰذا المعنى منقسمًا الى سبعة اقسام مذكورة ، والخامس ان الضرورى هومالايكون حصوله باالاختيار بل يكون حاصلاً بدون الاختيار فيه والكسبى هومايكون حصوله باالاختيار ثم ان الاختيار مفسر بتفسيرين الاول مدخلية الاختيار سواء كان مستقلاً اولا والثانى استقلال الاختيار فعلى التفسير الاول يكون الضرورى عبارة عما حصل بدون مدخل القدرة فيه والاكتسابى مايكون للقدرة فيه مدخل وعلى التفسير الثانى يكون الضرورى عبارة عما لايكون القدرة فيه مستقلة والاكتسابى هومايكون القدرة فيه مستقلة ثم بعد ذلك قال العلامة الفرهارى ان الظاهر عندى ان المصنفؒ اختار الاصطلاح الثانى وحينئذٍ لاغبار على عبارته ولكن الشارح حمل عبارته على الاصطلاح الخامس على التفسير الاول للاختيار وجعل الحمل فى قوله فهواكتسابى من باب حمل العام على الخاص ثم قال ان الباعث على الشارح فى ذلك توجيه كلام البداية وذا عجيب كاالنعامة تترك بيضها تحضن بيض غيرها.

قوله ﴿من غيراحتياج الى تفكرٍ﴾ (فانقيل) ان بين قوله باول التوجيه وبين قوله من غير احتياج الى تفكر تناقض وتدافع لان الحاصل باول التوجه هوالبدهى الاولى فقط فعلى هٰذا يكون الحدسى والتجربى وغيرهما خارجًا عن البدهى لان هٰذه الامور لاتكون حاصلة باول التوجه والحاصل بدون الاحتياج الى تفكر يعم البدهى الاولى والحدسى والتجربى وغير ذلك فان حمل عبارة المصنف على الاصطلاح الثانى كما حملها الشارح عليه يقال فى الجواب حينئذٍ ان هٰذا انما كان واردًا لوكان المراد من اول التوجه معناه المتبادر وليس كذلك بل المراد منه هوعدم الاحتياج الى الفكر فقوله من غيراحتياج الى تفكر تفسير لاول التوجه فلايكون الحاصل باول التوجه مختصًا باالبدهى الاولى وان حمل عبارة المصنف على الاصطلاح الخامس ويكون الاختيار باالتفسير الاول فيجاب بان المراد من اول التوجه هو المعنى المتبادر فيكون الحاصل باول التوجه مختصًا باالبدهى الاولى ولكن المراد من التفكر ليس معناه الاصطلاحى وهوالنظر بل المراد منه معناه اللغوى وهوملاحظة امر فيكون معنى من غيراحتياج الى تفكر هوعدم الاحتياج الى ملاحظة امر آخر من فكر اوحدس اوحس اوتجربة.

قوله ﴿كل الشيء اعظم من جزئه﴾ (فانقيل) لانسلم ان الكل اعظم من الجزء فان الجسم مركب عنداهل الكلام من الجواهر الفردة فيكون الجوهر الفرد جزءً من الجسم مع انه

لايصح ان يقال ان الجسم اعظم من الجزء الذى هو الجوهر الفرد لان هٰذا يستلزم لان يقال ان هٰذا الجزء اصغر من الكل وهو الجسم وهٰذا باطل لان الصغرى والكبرى من توابع المقدار ولا مقدار للجوهر الفرد ، اجاب عنه المحشي بان هٰذا انما كان واردًا لوكان هٰذا الحكم على الاطلاق وليس كذلك بل هو فى المركبات المقدارية والاجزاء المقدارية لتلك المركبات لافى مطلق المركب وجزئه ولاشك ان الجوهر الفرد لايكون من الاجزاء المقدارية لعدم وجود المقدارله .

قوله ﴿لايتوقف على شيء﴾ (فانقيل) لانسلم عدم التوقف على شيء بل يتوقف على الشيء الذى يكون ذلك وذلك الجزء ثابتين له ،اجاب عنه عصام الدين بان هٰذا انما كان واردًا لوكان المراد من الكل والجزء المطلقان اى غيرمقيدين بانه جزء الشيء وانه كل الشيء وليس كذلك بل المراد من الجزء جزء الشيء والمراد من الكل هوكل ذلك الشيء وحينئذٍ يستلزم تصورالجزء والكل تصورذلك الشيء ايضًا لكونه مضافًا اليه لان المضاف من حيث انه مضاف لايمكن ان يتصوربدون المضاف اليه ثم ان عصام الدين اورد هٰهنا عدة اعتراضات :

الاول انا لانسلم انه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لايتوقف على شيء بل يتوقف على تصور معنى من لانه مأخوذ فى هٰذه القضية والثانى انا لانسلم ان بعد تصورالامور الثلاثة المذكورة لايتوقف على شيء بل يتوقف لانه لوكانت القضية محصورة فلابد من تصور السور والافراد واتصاف الافراد ولوكانت مهملة لابد من تصور الافراد واتصاف الافراد، والثالث لانسلم انه لايتوقف بعد تصور الامور الثلاثة على شيء بل يتوقف فانه اذا كان المحمول من المشتقات لابد ان يكون فى المحمول ضميرًا راجعًا الى الموضوع فلابد من تصور ذلك الضمير ، واجاب الكفوى عن هٰذه الاعتراضات ان هٰذه الامور من تتمات الموضوع والمحمول وملحقاتهما ومراد الشارح هو انه لايتوقف على شيء بعد تصور الموضوع والمحمول وملحقاتهما واذا كان مراده هٰذا فلايرد واجد من تلك الاعتراضات ، واجاب عصام الدين عن الاعتراض الثالث بجواب آخر وهوان هٰذا امر اعتبره النحاة دون اهل الميزان (فانقيل) كمالابد من تصورالامور الثلاثة المذكورة فكذلك لابد من تصورالنسبة ايضًا فلايصح ما قاله الشارح انه لايتوقف على تصورشيء (قلنا) نعم انه يتوقف على تصور النسبة ولكن الشارح لم يذكرالنسبة لاجل ظهورها وايضًا ان النسبة قائمة باالطرفين من الموضوع

والمحمول فتكون تابعةً لهما فيكتفى بذكرهما عن ذكرها.

قوله ﴿حيث زعم ان جزء الانسان﴾ وذكرعصام الدين للاعتراض طريقًا آخر وهوان مراد المعترض ليس ماذكره الشارح لانه لايتصور عاقل يزعم هٰذا فانه بعيد عن شان العاقل بل مراد المعترض هوانا لانسلم ان التصديق بقولنا الكل اعظم من الجزء من البدهيات الاولية لان الوهم يعارض العقل فى التصديق على هٰذه القضية بالقاء ان جزء الانسان قد يكون اعظم منه فيحتاج العقل فى قبوله والتصديق به الى تأمل زائد على تصورالطرفين فمراد عصام الدين هوالاعتراض على الشارح ، واجاب عنه الكفوى بان ماقاله الشارح حق ولا استبعاد فيه ممن لم يتصور الطرفين بل امثال ذلک كثير فان منهم من قدح فى الحسيات كافلاطون وارسطو وجالينوس وبطلموس.

قوله ﴿لم يتصور معنى الجزء والكل﴾ اعترض عليه عصام الدين بان جعل المنشأ هوعدم تصورالكل والجزء فقط فيه خفاء لانه يجوز ان يكون المنشأ لذلک الزعم عدم تصور الاعظم ، واجاب عنه الكفوى باالوجهين الاول ان كون المنشأ لذلک الزعم عدم تصور معنى الاعظم فى غاية البعد فلذا لم يجعله منشأ لذلک الزعم والثانى ان كلام الشارح خارج مخرج التمثيل ايلم يتصور معنى الكل والجزء مثلاً وليس المراد حصر المنشأ فى ذلک.

قوله ﴿وما ثبت منه بالاستدلال﴾ اعترض عليه المحشى بانه ينبغى ان يذكر المصنف قوله بالاستدلال فقط ويعطفه على قوله بالبداهة فذكر قوله وماثبت منه مستدرک ، اقول لعل يكون قوله وماثبت منه زيادة من الشارح ويكون مقصوده بذكرذلک هوبيان العطف ولايكون ذلک موجودًا فى عبارة المصنف فلايكون الاستدراک لازمًا.

قوله ﴿اى بالنظر﴾ جواب سؤال مقدر وهوان الاستدلال عبارة عن طلب الدليل ولاشک ان العلم انمايحصل باالدليل وكذا باالنظر فى الدليل ولايمكن ان يحصل بطلب الدليل ، وحاصل جوابه ان هٰذا انماكان واردًا لوكان المراد من الاستدلال معناه اللغوى وليس كذلک بل المراد منه معناه الاصطلاحى وهوالنظر فى الدليل ويمكن ان يجاب بجواب آكر غيرجواب الشارح وهوان هٰذا انماكان واردًا لوكان المراد من الدليل معناه المصدرى وليس كذلک بل المراد منه نفس الدليل.

قوله ﴿سواء كان استدلالاً﴾ جواب سؤال مقدر وهوان تخصيص العلم الحاصل

بالاستدلال باالذكر لايصح لانه كما ان العلم الحاصل باالاستدلال اكتسابى فكذلك العلم الحاصل باالتعليل ايضًا اكتسابى ، وحاصل جوابه ان هٰذا انماكان واردًا لوكان المراد من الاستدلال هوالاستدلال باالمعنى الاخص وهوان يكون من المعلول على العلة وليس كذلك بل المراد منه هوالاستدلال باالمعنى الاعم ولاشك ان الاستدلال باالمعنى الاعم يشمل التعليل ايضًا.

قوله ﴿من العلة على المعلول﴾ المراد من العلة هوالعلة فى الخارج وهٰذا هوالدليل اللمى وهوعباره عن ان يكون الحد الاوسط علة لاثبات الاكبر للاصغر فى الخارج كما ان علة لذلك فى الذهن ومثال ذلك اذا جعل المتغير اكبرًا والعالم اصغرًا والحادث حدًا اوسطًا بان يقال العلام حادث وكل حادث متغير ينتج ان العالم متغير فاالحدوث علة فى الخارج لثبوت التغير للعالم لان التغير انمايحصل بسبب الحدوث لان مايكون قديمًا لايتغير لان ماثبت قدمه امتنع عدمه .

قوله ﴿اومن المعلول على العلة﴾ المراد من العلة هٰهُنا ايضًا العلة فى الخارج وهٰذا هوالدليل الانّى وهوعبارة عن ان يكون الحد الاوسط معلولاً للاكبر باعتبار الخارج وان جعل فى الذهن الحد الاوسط علة لاثبات الاكبر للاصغر ومثال هوان يجعل المتغير حدًا اوسطًا ويجعل العالم اصغرً والحادث اكبرًا بان ى قال العالم متغير وكل متغير حادث ينتج ان العالم حادث فان التغير معلوم الحدوث فى الخارج وان جعل فى هٰذا القياس علة للحدوث باعتبار الوجود الذهنى.

قوله﴿اى حاصل باالكسب﴾وعلى هٰذا التفسير يكون الاكتسابى اعم من الاستدلالى فهٰذا يكون من قبيل حمل العام على الخاص فيكون تفسيرالاكتسابى بهٰذا التفسير اشارة الى شمول الاكتسابى للنظرى وللاقسام الاربعة من الاقسام السبعة وهى ماعدى البدهى الاول والفطرى والوجدانى والضرورى يكون شاملاً لهٰذه الثلاثة المذكورة فمن هٰذا يعلم ان الشارح حمل عبارة المصنف على الاصطلاح الخامس ولكن باالتفسير الاول للاختيار وقد قال العلامة الفرهارى ان فى هٰذا الحمل تكلف ولعل يكون وجه التكلف هوان الشارح قال فيما سبق من غير احتياج الى تفكر فعلى هٰذا المناسب للشارح ان يفسر الاكتسابى هٰهُنا بانه هومالايكون محتاجًا الى تفكرفكلام الشارح لايخلو عن التخليط ولكن ان ماقاله الفاضل الكندهارى من ان

هٰذا تخليط فاحش لاينبغی صدورهٰذا الكلام فی حق العلامة التفتازانی فهٰذا سوء ادب صدر من الفاضل الكندهاری والعجب كل العجب انه كيف يجترء علی مثل هٰذا فی حق العلماء الاعلام الی المشتكی.

قوله ﴿وهومباشرة الاسباب باالاختيار﴾ (فانقيل) ان ذكرباالاختيار بعد ذكر المباشرة مستدرک وذلک لان المباشرة عبارة عن الكسب وهولايكون باالاختيار فاالاختيار مأخوذ فی مفهوم المباشرة ، واجاب عنه المحشی بان هٰذا تصريح بماعلم ضمنًا لان فهم الاختيار من المباشرة بطريق الضمنية ولاشک ان التصريح بماعلم ضمنًا لايعد من قبيل الاستدراک (فانقيل) فعلی هٰذا التفسير للاكتسابی يلزم ان يكون التصديق بقولنا الكل اعظم من الجزء ايضًا اكتسابيًا لانه ايضًا يتوقف علی اسباب اختيارية كتصور الطرفين والتوجه ، واجاب عنه العلامة الفرهاری بان المراد من الاسباب الاختيارية ما سِوی تصور الطرفين والتوجه فلايكون التصديق بذلک القول داخلاً فی الاكتسابی بل يكون داخلاً فی الضروری .

قوله ﴿ويفسر بمالايكون تحصيله مقدورًا﴾ (فانقيل) ان تعريف الضروری لايكون مانعًا عن دخول الغير وذلک لانه يدخل فيه العلم بكنه الواجب لان هٰذا العلم ايضًا لايكون تحصيله مقدورًا للمخلوق لان العلم بكنه الواجب تعالیٰ محال ، اجاب عنه العلامة الخيالی بان هٰذا انماكان واردًا لوكان المراد من كلمة ما فی هٰذا التعريف مطلق العلم سواء كان حاصلاً اولايكون حاصلاً وليس كذلک بل المراد من كلمة ماهوالعلم الحاصل ولاشک ان العلم بكنه الواجب تعالیٰ لايكون حاصلاً فلايدخل فی هٰذا التعريف العلم بكنه الواجب تعالیٰ ثم ورد علی هٰذا الجواب بان كلمة ما من الفاظ العموم فينبغی ان تترک علی العموم فلايصح ارادة العلم الحاصل منها ، فاجاب العلامة الخيالی بان هٰذا انماكان واردًا لوكان هٰذه الارادة بدون القرينة وليس كذلک بل هٰذه الارادة انماهی بواسطة القرينة وتلک القرينة هی ان الضروری قسم من اقسام العلم الحادث والحادث هوالحاصل وانما يترک العام علی العموم ولايخصص اذا لم توجد القرينة ثم ان المحشی اعترض علی العلامة الخيالی بوجوه ثلاثة : الاول : ان تقيد العلم باالحاصل لايصح لان الحصول معتبر فی ماهية العلم ومالايكون حاصلاً لايقال له علمًا الا بطريق المجاز لابطريق الحقيقة ، والوجه الثانی : هو ان مثل هٰذه القرينة فی باب التعريفات غير مقبولة ، والثالث : ان جعل الضروری من اقسام العلم الحادث لايصح لان الضروری

بمعنى مالايتوقف على النظر يشمل علم الواجب تعالى ايضًا وهوقديم ثم ان المحشى اجاب عن الوجه الثالث بان التقابل بين النظرى والضرورى تقابل العدم والملكة ولاشک ان النظرى حادث فلابد من ان يجعل الضرورى ايضًا حادثًا فصح جعله من اقسام العلم الحادث واقول فى الجواب عن الوجه الاول ان اعتبار الحصول فى ماهية العلم انماهو على مذهب الفلاسفة فانهم يقولون ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة واما عند اهل الكلام فلايكون الحصول معتبرًا فى ماهية العلم فيصح تقيده باالحاصل ، اوقول فى الجواب عن الوجه الثانى انه لاوجه لعدم قبول مثل هٰذه القرينة فى باب التعريفات.

قوله ﴿فمن ههُنا جعل بعضهم﴾ اعلم ان جعل البعض الاول مبنى على التفسير الاول للضرورى ولاشک ان على هٰذا التفسير لايمكن ان يكون العلم الحاصل باالحواس ضروريًا لان حصول هٰذا العلم انمايكون باالاختيار بان تجعله مقدورًا للمخلوق والمأخوذ فى التفسير الاول للضرورى هوان لايكون تحصيله مقدورًا للمخلوق واذا لم يكن من قبيل الضرورى يكون من قبيل الاكتسابى وهومايكون تحصيله مقدورًا للمخلوق ولاشک ان العلم الحاصل باالحواس كذلک وجعل البعض الثانى مبنى على التفسير الثانى للضرورى وهومايحصل بدون فكر ونظر فى الدليل ولاشک ان العلم الحاصل باالحواس يكون حاصلاً بدون فكر ونظر فيكون داخلاً فى الضرورى دون مقابلة وهوالاستدلالى لانه عبارة عما حصل باالفكر والنظر فى الدليل ولاكش ان العلم الحاصل باالحواس لايكون كذلک.

قوله ﴿فظهر انه لاتناقض فى كلام صاحب البداية﴾ لابد اولاً من بيان وجه التناقض وثانيًا من بيان دفع ذلک التناقض فاالعلامة الخيالى بيّن وجه التناقض هٰكذا بان صاحب البداية قسم اولاً العلم الى قسمين الاول الضرورى والثانى الاكتسابى فهٰذا هوالتقسيم الاول ففيه جعل الضرورى مقابلاً للاكتسابى وقسيمًا له ولاشک ان قسيم الشىء يكون ضدًا لذٰلک الشىء ومقابلاً له وقسم ثانيًا قسم الاكتسابى الى قسمين الضرورى والاستدلالى وذلک لان العلم الحاصل من نظرالعقل قسم من الاكتسابى لان العقل من اسباب العلم الاكتسابى وصاحب البداية قسم العلم الحاصل من نظرالعقل الى قسمين : القسم الاول هوالعلم الضرورى ، والقسم الثانى هوالقسم الاستدلالى فيكون الضرورى قسمًا للاكتسابى ايضًا وذلک لان قسم القسم للشىء قسم لذلک الشىء فاذا كان الضرورى قسمًا للعلم الحاصل

بنظر العقل كان هو قسمًا للاكتسابى ايضًا فلزم من التقسيم الاول كون الضرورى قسيمًا للاكتسابى ولزم من التقسيم الثانى كون الضرورى قسمًا للاكتسابى وما هٰذا الاتدافع وتناقض وبيّن المحشى احمدجند وجه التناقض هٰكذا ان الاستدلالى اخص من الاكتسابى وهوظاهر لان الاستدلالى قسم من العلم الحاصل بنظر العقل وهوقسم للاكتسابى ولاشك ان قسم قسم الشيء يكون اخص من ذلك الشيء واذا كان بينهما نسبة العموم والخصوص المطلق يكون بين نقيضهما ايضًا نسبة العموم والخصوص المطلق ولكن بعكس العينين اى بان يكون نقيض الاستدلالى اعم مطلقًا ونقيض الاكتسابى هوالضرورى فى التقسيم الاول ونقيض الاستدلالى هوالضرورى فى التقسيم الثانى فيكون الضرورى المذكور فى التقسيم الاول اخص مطلقًا من الضرورى المذكور فى التقسيم الثانى ثم ان الضرورى المذكور فى التقسيم الثانى قسم من الاكتسابى وذلك لان هٰذا الضرورى قسم للعلم الحاصل بنظر العقل وهوقسم للاكتسابى فيكون ذلك الضرورى ايضًا قسمًا للاكتسابى وذلك لان قسم قسم الشيء قسم لذلك الشيء واذا كان هٰذا الضرورى قسمًا للاكتسابى فلابد ان يكون الضرورى المذكور فى التقسيم الاول ايضًا قسمًا للاكتسابى وذلك لإن الضرورى المذكور فى التقسيم الثانى اعم من الضرورى المذكور فى التقسيم الاول ولاشك انه اذا كان الاعم قسمًا للشيء فلامحالة يكون الاخص ايضًا قسمًا لذلك الشيء مع ان الضرورى المذكور فى التقسيم الاول قسم الاكتسابى ومقابل له وصار الآن قسمًا منه وماهٰذا الا تناقض وتدافع ثم نذكر وجه دفع التناقض فحاصله ان هٰذا انماكان واردًا لوكان الضرورى بمعنًى واحد وليس كذلك بل له معنيان فاالضرورى القسيم مغاير عن الضرورى الذى هوقسم فلم يكن الشيء الواحد باالنسبة الى العلم الاكتسابى قسيمًا له وقسمًا منه بل القسيم شيء والقسم شيء مغاير عن الشيء الاول فاندفع التدافع والتناقض ثم ان بهٰذا انمايدفع التناقض باالوجه الذى ذكره العلامة الخيالى فقط ولايدفع به التناقض باالوجه الذى ذكره المحشى احمد جند بل ماذكره المحشى احمد جن فى الحقيقة اعتراض على دفع التناقض بان التناقض لايدفع بهٰذا الوجه من الدفع ثم ان العلامة الخيالى اعترض على الشارح اولاً وثانيًا اما حاصل اعتراضه اولاً : فهوانا لانسلم وجود التناقض فى كلام صاحب البداية وذلك لان العلم الاكتسابى هومايكون حاصلاً باالاسباب المباشرة والمراد من السبب المباشر هوالذى يحصل به الشيء باالاختيار دون الاضطرار وما

یکون حاصلاً باالسبب الغیر المباشر ای بان یکون ذلک السبب اضطراریًا فلایکون علمًا اکتسابیًا ثم ان صاحب البدایة قسم مطلق السبب ای سواء کان مباشرًا اوغیر مباشر الی اسباب ثلاثة الحواس السلیمة والخبر الصادق والعقل فاالعقل سبب مطلق یعم الاختیاری والاضطراری ولایکون مختصًا باالاختیاری فاالعلم الحاصل بنظر العقل لایکون مختصًا باالاکتسابی بل هواعم من وجه من الاکتسابی ثم ان صاحب البدایة قسم هٰذا العلم الحاصل من نظر العقل الی قسمین ای الضروری والاستدلالی ولایلزم من هٰذا ان یکون الضروری قسمًا للاکتسابی لان بینهما العموم والخصوص من وجهٍ فهٰذا الاعتراض منعی حیث منع فیه انقسام السبب المباشر الی اسباب ثلاثة بان المقسم الی هٰذه الثلاثة انماهو مطلق السبب اعم من ان یکون اختیاریًااواضطراریًا واما اعتراضه الثانی فهو تسلیمی لوجود تسلیم ان المقسم الی اسباب ثلاثة هوالسبب المباشر ای بان یکون اختیاریًا فحاصل اعتراضه الثانی هوان الاکتسابی هوالعلم الذی یکون حاصلاً باالاسباب المباشرة ثم سلمنا ان السبب المباشر منقسم الی ثلاثة من الحواس السلیمة والخبر الصادق والعقل ولکن یجوز ان یکون بین المقسم والقسم نسبة العموم والخصوص من وجهٍ فاالمقسم هٰهُنا هوالسبب المباشر والقسم هوالعقل سواء کان مباشرًا اولایکون مباشرًا فاالنسبة بینهما العموم والخصوص من وجهٍ فمادة الاجتماع هوالعقل اذا کان مباشرًا ومادة الافتراق من جانب المقسم الحواس والخبر الصادق ومادة الافتراق من جانب القسم هوالعقل اذاکان سببًا غیر مباشر بان یکون سببًا للعلم باالاضطرار ثم ان العلم الحاصل من نظرالعقل لایکون حینئذٍ قسمًا من الاکتسابی لان العقل مطلق من ان یکون مباشرًا بل المراد منه اعم من ان یکون سببًا باالاختیار اویکون سببًا باالاضطرار واذا لم یکن العلم الحاصل بنظر العقل اکتسابیًا لم‌یکن الضروری الذی هوقسم من العلم الحاصل بنظر العقل ایضًا اکتسابیًا ای قسمًا منه ، واُجیب عن اعتراض العلامة الخیالی اولاً وثانیًا بان ماقاله الشارح من وجود التناقض فی کلام صاحب البدایة انماهو مبنی علی الظاهر ولاشک ان التناقض لازم بحسب الظاهر وان لم یکن لازمًا بحسب النظر الدقیق.

قوله ﴿والحاصل من نظرالعقل﴾ (فانقیل) لایصح تقسیم العلم الحاصل من نظرالعقل الی قسمین لان العلم الحاصل من نظرالعقل یکون استدلالیًا ولایوجد فیه الضروری لان الضروری هوالعلم الذی لایکون فیه الاحتیاج الی نظر(قلنا) هٰذا انماکان واردًا لوکان المراد

من نظر العقل معناه الاصطلاحي وهو ترتيب الامور المعلومة لتأدى الى المجهول وليس كذلک بل المراد منه معناه اللغوى وهو توجه العقل ولاشک ان الحاصل بتوجه العقل يعم الضرورى والاستدلالى ولايكون مختصًا باالاستدلالى فيصح التقسيم الى هٰذين القسمين.

قوله ﴿والالهام﴾ غرض المصنف الجواب عن الاعتراض الوارد على حصر الاسباب فى الثلاثة من الحواس والخبر الصادق ونظر العقل بان حصر الاسباب فى هٰذه الثلاثة باطل لوجود سبب رابع للعلم وهو الالهام فانه ايضًا من اسباب العلم ،وحاصل جوابه لانسلم ان الالهام من اسباب العلم فلايبطل به حصر اسباب العلم فى الثلاثة.

قوله ﴿المفسر بالقاء معنًى﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان الالهام قد يطلق على القاء معنًى سواء كان بطريق الفيض اوكان بطريق الاستفاضة ولاشک انه اذا كان بطريق الاستفاضة يكون سببًا للعلم ويكون راجعًا الى نظر العقل ،وحاصل جوابه ان هٰذا انماكان واردًا لوكان الالهام مرادًا بذلک التفسير وليس كذلک بل هو بمعنى القاء معنًى فى القلب بطريق الفيض ولاشک انه بهٰذا المعنى لايكون راجعًا الى العقل وكذا لايكون من اسباب العلم (فانقيل) ان تخصيص الالهام باالمعنى لايصح لان الالهام كمايكون للمعنى فكذلک يكون للالفاظ ايضًا ، واجاب عنه المحشى بان هٰذا انماكان واردًا لوكان المراد من المعنى مايقابل اللفظ وليس كذلک بل المراد من المعنى هومايقابل المحسوس اى بان لايكون من المحسوسات فهو يشمل الالفاظ ايضًا وايضًا يمكن ان يجعل قوله المفسر بالقاء ـ الخ ـ جوابًا عن سؤال آخر وهو ان الالهام عبارة عن الاعلام وهو التنبيه بانزال الكتب ولاشک ان الالهام بهٰذا المعنى من اسباب ، وحاصل جوابه ان هٰذا انماكان واردًا لوكان المراد من الالهام ذلک المعنى وليس كذلک بل المراد من الالهام هو الالقاء بطريق الفيض ولاشک انه ليس من اسباب العلم (فانقيل) اذا كان الالهام بمعنى المذكور فى الاعتراض من اسباب العلم فيبطل به حصر اسباب العلم فى الثلاثة (قلنا) لانسلم ان به يبطل الحصر المذكور لان الالهام بذلک المعنى داخل فى الخبر الصادق ولايكون سببًا رابعًا مغايرًا عن هٰذه الاسباب الثلاثة (فانقيل) من ذكر قيد آخر فى الالهام وهو الخبر يخرج الوسوسة لانها ايضًا القاء معنًى فى القلب واما ذكر الفيض فلايخرج به الوسوسة لانه يعم الخير والشر ولايكون مختصًا باالخير ، واجاب عنه العلامة الفرهارى بان من يقول ان الفيض يعم الخير والشر فكأنه لم يتتبع استعمال العرب فانه فى استعمالهم مختص

باالخبر ولايكون شاملاً للشر

قوله ﴿عنداهل الحق﴾ اى اهل السنة والجماعة اواهل الحق فى هٰذه المسئلة خلافًا لبعض الصوفية والشيعة فانهم يقولون بكون الالهام من اسباب العلم فنذكر اولاً دلائل اهل الحق ثم نذكر دلائل المخالفين مع الاجوبة عن دلائلهم فاستدل اهل الحق على ان الالهام لايكون من اسباب العلم بوجوه ثلاثة: الاول : قوله تعالى (قُلْ هَاتُوْ بُرْهَانَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ) وطيرق الاستلال هوان الواجب تعالى الزم الكافر الكذب بسبب عجزهم عن الاتيان باالبرهان فلوكان الالهام حجة لماثبت عجزهم لانه يمكنهم دعوى الالهام فثبت ان الالهام لايكون حجة، والثانى ان الواقع فى القلب قد يكون من الله تعالى وقد يكون من الشيطان وقد يكون من وسوسة النفس ولايمكن التميز بين هٰذه الثلاثة والدليل على انه قد يكون من الشيطان قوله تعالى (وَاِنَّ الشَّيَاطِيْنَ لَيُوْحُوْنَ اِلَى اَوْلِيَائِهِمْ) والدليل على انه قد يكون من وسوسة النفس قوله تعالى (وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهٖ نَفْسُهٗ) ، والثالث قوله عليه الصلوٰة والسلام (من فسرالقرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار) وطريق الاستدلال به هوانه يعلم من هٰذ الحديث ان الرأى بدون الاستدلال مذموم واماالدلائل من جانب المخالفين فهى ان المخالفين استدلو على كون الالهام سببًا للعلم مثل الاسباب الثلاثة بوجه ستة :

الوجه الاول : قوله تعالى (فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوَاهَا) ، والجواب عنه : ان هٰذا الدليل انماكان صحيحًا لوكان المراد من الالهام معناه المتنازع فيه وليس كذلك بل المراد منه فى هٰذه الآية هوالاعلام بارسال الرسل وإنزال الكتب فلايكون هٰذا ممانحن فيه .

والوجه الثانى : قوله تعالى (وَاَوْحٰى رَبُّكَ اِلَى النَّحْلِ) ، وطريق الاستدلال به هوان المراد من هٰذا الوحى هوالالهام لان الوحى مختص بالانبياء عليهم السلام فاذا عرفت النحل المصالح باالالهام فاالمؤمنو اولى بان يعرف مصالحه باالالهام لان الله تعالى شرح صدره بنوره (قلنا) فرق بين المؤمن وبين النحل فان ما اُلهم الى النحل فهى تعلم ان هٰذا من الله تعالى واما المؤمن فلايعلم ان ما القى اليه هل هو من الله تعالى اومن الشيطان .

والوجه الثالث : قوله تعالى (أفَمَنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ فَهُوَعَلٰى نُوْرٍ مِنْ رَبِّهٖ) وطريق الاستدلال بهٰذه الآية هوان المراد من النور هونورالالهام فعلم انه من اسباب العلم ، والجواب عنه ان المراد من النور هونورالاستدلال باالبراهين الهقة فيكون مفاده ان المؤمن

شرح صدره بنور الاستدلال بالبراهين الحقة .

والوجه الرابع : قوله عليه الصلوٰة والسلام (اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله) وطريق الاستدلال هو ان المراد من نور الله هو الهامه تعالى اليه ، والجواب ان لاننكر حصول العلم لصاحب الالهام ولكن لانجعله حجة ملزمة على الغير وهٰذا الحديث انما يدل على ثبوت العلم له بواسطة الالهام ولايدل على ان ذلک العلم الحاصل من الالهام صحة على الغير .

والوجه الخامس : هو ان وابصة رضى الله تعالى سأل عن النبی ﷺ عن البر والاثم فقال ﷺ (ضع يدک على صدرک فماحاک فی قلبک فدعه وان افتاک الناس) وطريق الاستدلال بهٰذا الحديث هو انه جعل فی هٰذا الحديث شهادة قلبه حجة فوق فتوى العلماء اصحاب الحجج ولاشک ان شهادة القلب يكون الالهام ، والجواب عنه اولاً : بان هٰذا انما هو فی الامور التی يكون المستفتی اعرف بها من المفتی ككون الشیء ملكًاله اوغير ملک ، والجواب ثانيًا ان المقصود من هٰذا الحديث هو الامر بان يعمل باجتهاده ، ودليله لانه قد تقرر عند اصحاب اصول الفقه ان اجتهاد المجتهد يجب عليه ان يقدمه على اجتهاد غيره .

والوجه السادس : ان عمر رضى الله تعالى عنه كان صاحب الهام ، والجواب عنه بان ثبوت هٰذه الكرامة نسلم واما كون الهامه حجة على الغير فممنوع وهٰذا الحديث انما يدل على الاول دون الثانی ومطلوبكم انما كان ثابتًا لو كان هٰذا دالاً على الثانی وليس كذلک.

قوله ﴿وكان الاولى ان يقول﴾ وجه الاولوية هو انه لما ذكر المعرفة مكان العلم فكان فی المعرفة احتمال ان يكون مباينًا عن العلم اويكون اخص منه وعلى كل واحد من الاحتمالين لايلزم من عدم كون الالهام سببًا للمعرفة عدم كونه سببًا للعلم لان نفی المباين لايستلزم نفی المباين الآخر وكذا نفی الخاص لايستلزم نفی العام اويقال فی وجه الاولوية ان الكلام انما هو فی اسباب العلم لافی اسباب المعرفة فالمناسب مع ماسبق هو ذكر العلم دون المعرفة.

قوله ﴿الا انه حاول التنبيه﴾ هٰذا جواب عن الاعتراض الذی ذكره بقوله وكان الاولى ـ الخ ـ وحاصله ان الوجه لذلک المعرفة دون العلم هو ان المصنف قصد التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة شیء واحد ولافرق بينهما وليس مذهبنا الفرق فانه مذهب البعض فالفرق عند البعض بوجهين فكل واحد من هٰذين الوجهين اصطلاح مستقل فالوجه الاول هو ان العلم مختص بالمركبات والمعرفة مختص بالبسائط ، والثانی ان العلم مختص بالكليات والمعرفة

مختص بالجزئيات ثم ان الاصطلاح الاول منسوب الى علماء العربية والاصطلاح الثانى منسوب الى الحكماء فهٰذان الاصطلاحان مذكوران فى الشرح والعلامة الفرهارى زاد على هٰذين الاصطلاحين اصطلاحات ستة أُخرى : الاول من تلك الاصطلاحات هوان المعرفة ادراك مسبوق بالعدم بخلاف العلم فانه اعم فلذا يقال للواجب تعالى العالم ولايمكن ان يقال له العارف ، والثانى ان المعرفة عبارة عن ادراك الشىء بتدبر وتفكر بخلاف العلم فانه اعم فلايجوز استعمال المعرفة فى البدهيات لعدم وجود التفكر والتدبر فيها وهٰذا الاصطلاح ذكره الامام الراغب الاصفهانى فى كتابه الذريعة الى مكارم الشريعة ،والثالث ان المعرفة عبارة عن ادراك الجزئيات من دليل والعلم ادراك الكليات وهٰذا الاصطلاح مغاير عما ذكره الشارح لوجود التقيد هٰهُنا بقيد الدليل بخلاف ماذكره الشارح وهٰذا الاصطلاح ذكره صدر الشريعة ، والرابع هوماذكره ابوالقاسم السمرقندى الحكيم وهوان المعرفة عبارة عن ادراك الشىء بصوره وعلاماته والعلم عبارة عن ادراك الشىء بحقيقته ، والخامس ان العلم يستعمل فى التصديقات والمعرفة يستعمل فى التصورات ، والسادس ان المعرفة عبارة عن الادراك الثانى من الادراكين تخل بينهما عدم بخلاف العلم فانه اعم.

قوله ﴿الا ان تخصيص الصحة﴾ هٰذا اعتراض على المصنف حاصله انه لاوجه لذكر الصحة وتخصيصه لانه يوهم ان الالهام لايكون سببًا لمعرفة صحة الشىء ويكون سببًا لمعرفة فساد الشىء مع انه باطل لانه كما لايكون سببًا لمعرفة صحة الشىء فكذلك لايكون سببًا لمعرفة فساد الشىء ، واجاب عنه البعض بان هٰذا انماكان واردًا لوكان المراد من الصحة مايكون مقابلاً للفساد وليس كذلك بل المراد من الصحة الثبوت فانه يأتى بمعنى الثبوت ايضًا كما وقع فى قول الشاعر :

صح عندالناس انى عاشق   غيران لم يعرفوا عشقى بمن

فان معناه ثبت عندالناس انى عاشق ، واجاب عنه البعض الآخر بان المراد من الشىء هوالحكم الذى هوالوقوع واللاوقوع ومعنى الصحة مطابقة الحكم للواقع ومعرفة صحة هٰذا الحكم هوالتصديق.

قوله ﴿ثم الظاهر انه اراد﴾ جواب سؤال مقدر وهوانا لانسلم ان الالهام لايكون سببًا للعلم بل يحصل بالالهام علم لصاحبه ، وحاصل جوابه هوان المراد من عدم كون الالهام سببًا

للعلم هوانه لايكون سببًا للعلم بحيث يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير وليس المراد انه لايحصل به العلم لصاحبه بل يحصل به ذلک.

قوله ﴿نحوقوله عليه الصلوٰة والسلام (الهمنى ربى)﴾ قال العلامة الفرهارى وفيه نظر لان الهام الانبياء وحى خارج عن البحث وانماالكلام فى الهام غيرالانبياء عليهم الصلوٰة والسلام ، اقول فاالصواب هى النسخة التى لم يوجد فيها هٰذا الحديث .

قوله ﴿واما خبرالواحد العد﴾ جواب سؤال مقدروهوان حصر الاسباب للعلم فى الثلاثة باطل لان خبرالواهد العدل وكذا تقليد المجتهد يفيدان العلم ايضًا فيكون اسباب العلم خمسة لا ثلاثة ،وحاصل جوابه ان هٰذا انماكان واردًا لوكان المراد من العلم بمعنى عام شامل للظن والتقليد ايضًا وليس كذلک بل المراد من العلم هواليقين وخبرالواحد العدل انمايفيد الظن وتقليد المجتهد انمايفيد الاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال.

قوله ﴿فكأنه اراد باالعلم﴾ (فانقيل) ان تعريف العلم فيما سبق بقوله صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به ينافى هٰذه الارادة لان العلم بذلک التعريف يعم اليقين وغيره كما قال الشارح هناک والتصديقات اليقينية وغيراليقينية ـالخ ـ (قلنا) ان ما قاله الشارح هناک اولاً فانه قد رده ثانيًا حيث قال لكن ينبغى ان يحمل التجلى المذكور فى تعريف العلم على الانكشاف التام الذى لايشمل الظن فلايكون التعريف المذكور هناک منافيًا مع هٰذه الارادة (فانقيل) ان المنافات متحقق مع ذلک الرد من الشارح وذلک لانه قال هناک الذى لايشمل الظن فيكون مراده ان المراد من العلم هو مالايكون شاملاً للظن فقط ولم ينتف هناک شموله للتقليد بل الظاهر من كلامه هناک هوان العلم يكون شاملاً للتقليد فاالارادة هٰهُنا بان المراد من العلم مالايشمل الظن والتقليد جميعًا تكون منافية مع كلامه هناک (قلنا) هٰذا انماكان واردًا لولم يكن التقليد داخلاً فى الظن وليس كذلک بل هو داخل فى الظن لانه هوالظن الغالب فاالمراد من الظن هناک هومايشمل التقليد فلايكون المنافات لازمًا ومتحققًا (فانقيل) ان كلمة كأنه انما تستعمل فى مقام عدم الجزم فاالاولى ان يقال بان العلم عندهم مقابل الظن واطلاقه على مايعم الظن والتقليدخلاف العرف والعقل لان هٰذا الامر جزمى مقطوع به فلايصح استعمال الفاظ الشک فيه (قلنا) ان كلمة كأن هٰهُنا للتحقيق دون الشک لان هٰذه الكلمة كثيرًا ما تستعمل فى مقام الجزم ايضًا.

قوله ﴿والعالم﴾ قال عصام الدين ان هٰذا القول من المصنف تفريع على امور ثلاثة مذكورة فيما سبق الامر الاول هوان حقائق الاشياء ثابتة ، والامرالثانی هوان العلم بحقائق الاشياء متحقق ، والثالث ان العقل بسبب النظر فی الدليل سبب للعلم اذ لو انتفى اخذ هٰذه الامور الثلاثة لم يصح الحكم بحدوث العالم وكذا لم يصح الاستدلال على حدوث العالم اقول اما التوقف على الامرالاول فلان الحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والشیء المعدوم اذا لم يوجد لايقال له الحادث لان الحادث اسم الموجود الذی يكون وجوده بعدالعدم فلولم يوجد حقائق الاشياء لايمكن ان يقال للعالم حادث لان العالم عبارة عن الاشياء التی سوى الله تعالى واماالتوقف على العلم بحقائق الاشياء فلان الحكم على شیء لايمكن الابعد العلم بذلک الشیء لان الحكم على المجهول المطلق محال غيرممكن واما التوقف على كون العقل سببًا للعلم فلانه لايمكن الاستدلال بدون ذلک وهوظاهر.

قوله ﴿ای ماسوى الله تعالى﴾ (فانقيل) ان كلمة ما تعم الاجناس والانواع والاشخاص فيلزم ان يصح اطلاق العالم على الشخص ايضًا بان يقال زيد عالم مع ان العالم انما يطلق على الاجناس فقط وكذا يلزم ان يطلق على الانواع ايضًا بان يقال الانسان عالم مع انه لايطلق على الانواع ، واجاب عنه المحشی بان كلمة ماالموصولة وان تعم الاجناس والانواع والاشخاص ولكن المراد منها فی هٰذا التعريف الاجناس بقرينة مابعده من قوله يقال عالم الاجناس ـ الخ ـ فلايلزم ان يصح اطلاق العالم على الانواع والاشخاص.

قوله ﴿من الموجودات﴾ (فانقيل) لماكان العالم عبارة عن الاجناس فلايصح بيان كلمة ما بالموجودات لان الموجودات فی الخارج انماهی الاشخاص دون الاجناس ، واجاب عنه المحشی بان الاجناس وان لم تكن موجودة بنفسها ولكنها موجودة باعتبار الاشخاص والافراد فاطلاق الموجودات على الاجناس انماهو باعتبار اشخاص هٰذه الاجناس وافرادها.

قوله ﴿ممايعلم به الصانع﴾ (فانقيل) ذكرهٰذا مستدرک فی التعريف لان التعريف قد تم بماسبق فلاحاجة الى ذكرهٰذا ، واُجيب عنه باجوبة الاول ان هٰذا انماكان واردًا لوكان هٰذا القول داخلاً فی التعريف وجزءً منه وليس كذلک بل هو خارج عن اجزاء التعريف وانما اورده لبيان وجه تسمية العالم بهٰذا الاسم ، والثانی لانسلم ان ذكرذلک مستدرک بل هو جزء من التعريف ولابد من ذكره لتمام هٰذا التعريف وذلک لان العالم اسم لاجناس

الموجودات ولكن لامطلقًا بل من حثُ انها ممايعلم به الصانع فعلى هٰذا لولم يذكر فى التعريف هٰذا القول يلزم عدم تمامه ، والثالث ان هٰذا القول لاخراج صفات الواجب تعالى عن التعريف لانها وان كان ماسوى الله تعالى ولكن ليست ممايعلم به الصانع (فانقيل) لاحاجة الى اخراج صفات الواجب تعالى بهٰذا القول لانها خارجة عن ذلك التعريف بقوله سوى الله لان صفات الواجب تعالى ليست غير الذات كما انها ليست عين الذات (قلنا) فى الجواب اولاً ان ذلك الاصطلاح انما هو لبعض المشائخ وليس بثابت عند جمهور المتكلمين فان عندهم صفات الواجب تعالى غير الذات بمعنى عدم الاتحاد فى المفهوم (وقلنا) فى الجواب ثانيًا ان ذلك الاصطلاح انماو فى لفظ غيردون لفظ سوى هٰكذا ذكره الكفوى.

قوله ﴿يقال عالم الاجسام﴾ قال المحشى فيه اشارة الى ان العالم يطلق على الجنس يعنى ان المراد بماسوى الله تعالى الاجناس فلايطلق العالم على الشخص فلايقال عالم زيد فانه لايكون عالمًا بل من العالم وايضًا فيه اشارة الى ان العالم قدرمشترك بين الاجناس فيطلق على كل جنس وكذا على مجموع الاجناس (فانقيل) انه ينبغى ان يذكرعالم الجوهر مكان عالم الاجسام ليكون شاملاً للجواهر الفردة اى الاجزاء التى لاتتجزى فان المتكلم قائل بوجوده ،اجاب عنه عصام الدين انه لوقال كذلك للزم الاختصاص باالاجزاء التى لاتتجزى وذلك لان الجوهر فى عرفهم مختص باالجوهر الفرد ولايكون شاملاً للجسم ثم اعترض عصام الدين على الشارح بانه لوقال عالم الاعيان مكان عالم الاجسام لكان انسب بقوله عالم الاعراض ، اقول وجه الانسبية هوان المصنف قسم العالم الى الاعيان والاعراض ويمكن الجواب بانه ذكر الاجسام وارادمنه الاعيان بطريق المجاز من قبيل ذكرالخاص وارادة العام.

قوله ﴿وعالم النباتات﴾ قال المحشى ان الشارح جمع الاجسام والاعراض وافراد البواقى والمراد من البواقى النبات والحيوان فيعلم من كلام المحشى ان الشارح ذكر النبات بصيغة المفرد لا النباتات بصيغة الجمع مع ان المذكور فى كلام الشارح لفظ النباتات بصيغة الجمع فيمكن ان يكون كلام المحشى مبنيًا على النسخة التى ذكر فيها النبات بصيغة المفرد دون النباتات بصيغة الجمع ثم ان المحشى ذكروجه ايراد الجمع فى الاولين وايراد المفرد فى الآخرين بان ذلك لاجل رعاية لماهوالمشهور فى السنتهم واطلاقاتهم فاالمشهور فى السنتهم واطلاقاتهم هوانهم يوردون الاجسام والاعراض بصيغة الجمع ويذكرون النبات والحيوان

بصيغة المفرد ثم قال ان فيه نكتة اُخرى وبيّن العلامة الفرهارى تلك النكتة بان الاولين يشتملان على اجناس مختلفة بخلاف الآخرين فان كل واحد منهما جنس واحد فلذا اورد صيغة الجمع فى الاولين واوردصيغة المفرد فى الآخرين.

قوله ﴿اى مخرج من العدم الى الوجود﴾ جواب سؤال مقدر وهوان حمل المحدث على العالم لايصح لان المحدث انماهوالوجود لا الموجود والعالم موجود لا وجود وذلك لان الحدوث عبارة عن كون الوجود مسبوقًا باالعدم ولاشك ان هٰذا الكون من صفات الوجود لامن صفات الموجود فيكون المحدث هوالوجود دون الموجود ،وحاصل جوابه ان هٰذا انماكان واردًا لوكان المراد من الحدوث هٰذا المعنى وليس كذلك بل المراد منه الخروج من العدم الى الوجود ولاشك انه بهٰذا المعنى صفة الموجود لاصفة الوجود فيكون معنى المحدث هوالمخرج من العدم الى الوجود ولاشك ان المحدث بهٰذا المعنى انماهو الموجود دون الوجود وهوظاهر وهٰذا المعنيان للحدوث ذكرهما عصام الدين.

قوله ﴿بمعنى انه كان معدومًا﴾ يفهم من كلام عصام الدين ان هٰذا القول جواب عن سؤال مقدروهوانه لامعنى للخروج من العدم الى الوجود لان العدم لايكون محلاً لشيء حتى يخرج عنه ذلك الشيء الى الوجود ،وحاصل جوابه ان المراد من ذلك معناه المجاز وهوانه كان معدومًا فوجود هٰذا المعنى صحيح لاغبارعليه.

قوله ﴿نعم اطلقوا القول بحدوث﴾ جواب سؤال مقدروهوان ماقلتم من ان الفلاسفة يقولون بقدم السماوات بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن باالنوع ينافي ماصرحوا به م ان ماسوى الله تعالى حادث ،وحاصل جوابه ان مرادهم باالحدوث هوالمعنى الذى لاينافى القدم والازلية باالزمان وذلك المعنى المراد لهم هوالاحتياج الى الغير ولاشك ان الاحتياج الى الغير لاينافى القدم والازلية لجواز ان يكون الشيء محتاجًا الى الغير ومع ذلك يكون قديمًا وازليًا.

قوله ﴿ثم اشار الى دليل حدوث العالم﴾ فقوله اذهواعيان واعراض صغرى الدليل وقوله وكل منهما حادث كبرى الدليل فيقال ان العالم بجميع اجزائه حادث لانه اعيان واعراض وكل منهما حادث ينتج ان العالم حادث.

قوله ﴿لانه ان قام بذاته﴾ هٰذا دليل حصر العالم فى الاعيان والاعراض فيكون هٰذا

دليلاً لاثبات صغرى القياس ،وحاصله ان العالم لايخلو ان قام بذاته فعين والافعرض اى ان لم يقم بذاته بل بغيره فعرض ، ثم يرد على قوله ان قام بذاته اعتراض وهوان القيام باالشىء نسبة فهو يقتضى المنتسبين المتغايرين فلايتصور قيام الشىء بذاته ، وأُجيب عنه ان المراد من القيام بذاته هوعدم القيام باالغيروانى ذكرت فى هٰذه العبارة فى كتابى البدرالكامل لحل المحصول والحاصل عشرين اعتراضات والجواب عنها فعليك باالرجوع الى الكتاب المذكور.

قوله ﴿ولم يتعرض له المصنف﴾ يعنى ان المصنفؒ لم يتعرض لدليل اثبات الكبرى (فانقيل) كما ان المصنفؒ لم يتعرض الى دليل اثبات الكبرى فكذلك لم يتعرض الى دليل اثبات الصغرى فينبغى للشارح ان يذكرالاعتذار عنه ايضًا ، واجاب عنه الكفوى بانه يمكن ان يقال ان المصنف تعرض الى دليل اثبات الصغرى بقوله فاالاعيان ماله قيام بذاته والعرض مالايقوم بذاته.

قوله ﴿وهومقصور على المسائل دون الدلائل﴾ (فانقيل) لانسلم ان كتابه مقصور على المسائل فان هٰذا القصر يكذبه قوله اذ هواعيان واعراض فهٰا دليل بطوى الكبرى ،واجاب عنه عصام الدين ان هٰذا القصر ادعائى لاِلحاق النادر باالمعدوم وحاصله ان هٰذا قليل ونادر وهو ملحق باالمعدوم فكأنه لم يتعرض له.

قوله ﴿فاالاعيان﴾ (فانقيل) ينبغى ان يذكرالعين دون الاعيان لان الجمع يدل على الافراد والتعريف انمايكون للماهية دون الافراد والدال على الماهية هوالعين لاالاعيان ، واجاب عنه عصام الدين بان اللام للجنس فيبطل به الجمعية ويكون المراد عنه جنس العين.

قوله ﴿اى ممكن﴾ جواب سؤال مقدر وهوان هٰذا التعريف لايكون مانعًا عن دخول يدخل فيه الواجب وذلك لان الواجب ايضًا شىء له قيام بذاته ، وحاصل جوابه ان هٰذا انما كان واردًا لوكان كلمة ما عبارة عن مطلق الشىء وليس كذلك بل المراد منها الممكن فيخرج الواجب عن تعريف العين.

قوله ﴿بقرينة جعله﴾ جواب سؤال مقدر وهوان كلمة ما من الفاظ العموم فارادة الخاص منه وهوالممكن لابدله من وجود القرينة فماهى ، وحاصل جوابه نسلم انه لابد لتلك الارادة من وجودالقرينة والقرينة هٰهنا موجودة وهى ان العين من اقسام العالم ، واعترض عليه عصام الدين بان هٰذا لايمكن ان يكون قرينة على ذلك لان الممكن اعم من العالم لشموله

لصفات الواجب تعالى بخلاف العالم فانه لايكون شاملاً لصفات الواجب تعالى وانمايكون هٰذا قرينة عليه لوكان بين العالم وبين الممكن مساوات وليس كذلك ،واجاب عنه الكفوى بان جعل العين من العالم الممكن يلزم معه الامكان فكون العين من اقسام العالم ملزوم والامكان لازم معه فجعله من اقسام العالم يدل على امكانه من قبيل دلالة الملزوم على اللازم فيصلح ذلك لان يكون قرينة وذكر عصام الدين توجيهين آخرين لاخراج الواجب عن تعريف العين : الاول هوان يراد من كلمة جزء العالم ولاشك انه يخرج حينئذٍ عن تعريف العين الواجب لانه لايكون جزء العالم بل هوخارج عن العالم ،والثاني هوان يراد من كلمة المحدث بقرينة ماسبق فيكون المعنى ان العين عبارة عن المحدث الذى له قيام بذاته ولاشك ان الواجب لايكون محدثًا بل قديم فيخرج عن تعريف العين (فانقيل) تعريف العين لايكون مانعًا عن دخول الغير يدخل فيه المركب من الجوهر والعرض كاالسرير اذا جعل مركبًا من الخشبات ومن الهيئة السريرية فانه يصدق عليه انه ممكن له قيام بذاته (قلنا) المراد من كلمة ما الممكن ولكن المراد من الممكن هوان يكون نوعًا واحدًا وهومركب من نوعين (فانقيل) لانسلم خروج الواجب عن تعريف العين وان أُريد من كلمة ما الممكن وذلك لان الواجب تعالى داخل فى الممكن لكونه ممكنًا عامًا مقيدًا بجانب الوجود بان لايكون عدمه ضروريًا سواء كان وجوده ضروريًا اولا (قلنا) هٰذا انماكان واردًا لوكان المراد من الامكان مطلق الامكان اوالامكان العام وليس كذلك بل المراد منه هوالامكان الخاص ولاشك ان الواجب لايكون من افراد الممكن الخاص فلايكون داخلاً فيه (فانقيل) ماالقرينة على ان المراد من الممكن هوالممكن الخاص ،اجاب عنه المحشى بان القرينة التى كانت قرينة للتقيد باالممكن فهى قرينة لتقيد الممكن بقيد الخاص ثم ان المحشى اعترض على القرينة التى ذكرها الشارح وجعلها قرينة على ان المراد من كلمة ما الممكن وهى جعل العين من اقسام العالم ،وحاصل اعتراضه بانا لانسلم ان جعله من اقسام العالم قرينة عل كون العين من الممكنات ويكون المراد من كلمة ما فى تعريف هوالممكن وذلك لانه يجوز ان يكون القسم اعم من المقسم من وجه فيجوز ان يكون العين شاملاً للواجب وان لم يكن العالم شاملاً له ،وأُجيب عنه لانسلم جواز ان يكون القسم اعم من المقسم بل ذلك انماهوفى قيود الاقسام بان يجوز ان يكون قيدالقسم اعم من المقسم ولايجوز ذلك فى الاقسام والعين قسم العالم لا انه قيد لقسم العالم حتى يجوزفيه ذلك.

قوله ﴿ومعنى قيامه بذاته﴾ قال عصام الدين المراد من التحيز باالذات هو ان يكون الشیء مشارًا اليه باالاشارة الحسية باالذات بانه هنا اوهناک وليس المراد منه ان لايكون تحيزه معلولاً بتحيز شیء آکر والالوردعليه الاعتراض وهوان تحيزالعين الذی هو كل معلول لتحيز اجزاء ذلک الكل كما ان الكل معلول للاجزاء فيلزم على هٰذا المعنى للتحيز باالذات ان يخرج تحيز العين الكل عن التحيز باالذات مع ان الامر ليس كذلک لان تحيزه ايضًا تحيز باالذات ورد الكفوی على عصام الدين بوجهين : الاول ان ذلک الاعتراض غيروارد وان فسر التحيز باالذات باالتفسير الثانی وذلک لان تحيزالكل لايكون تابعًا لتحيزات الاجزاء حتى يكون معلولاً له بل تحيز الكل هوبعينه تحيزات الاجزاء والثانی ان الجزء لايكون غيرالكل فلايمكن ان يقال ان تحيز الكل تابع لتحيزشیء آخرحتى يوجد هناک المعلولية (فانقيل) ماالوجه حيث خالف المتكلمون عن الحكماء فی تعريف القيام باالذات ولم يعرفوه بماعرفه به الحكماء ، اجاب عنه عصام الدين بان الوجه لتلک المخالفة هوان المتكلمين يتحاشون ويحترزون عن اطلاق العرض على صفات الواجب تعالى فاذا عرفوا القيام باالذات بذلک وعرفوا القيام باالغير بان يكون تحيزه تابعًا لتحيزالغيرخرج عن العرض صفات الواجب تعالى لانه لايوجد فی صفات الواجب تعالى القيام باالغيرباالمعنى الذی ذكره المتكلمون لان ذلک يقتضی ان يكون تحيزالواجب تعالى باالذات ويكون تحيزصفاته تعالى تابعًا لتحيزالواجب تعالى وذلک باطل لان الواجب تعالى منزه عن التحيز (فانقيل) ان صفات المجردات الحادثة من قبيل العرض وعلى ماذكر المتكلمون من تعريف القيام باالذات وتعريف القيام باالغير يلزم خروج صفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض وذلک لانه لايمكن ان يقال ان تحيز هٰذه الصفات تابعة لتحيز الموصوف وتحيز الموصوف باالذات لعدم وجود التحيز للمجردات الحادثة ، واجاب عنه عصام الدين بانه لابأس بخروج صفات المجردات عن العرض لان المتكلمين لايقولون بوجود المجردات الحادثة فاذا لم تكن مادة النقض موجودة فلايرد الاعتراض ثم ان عصام الدين اعترض على المتأخرين من المتكلمين فانهم يعترفون بتجرد النفس الناطقة وكذا يعترفون بوجود المجردات الحادثة فيشكل عليهم تعريف العين لانه يخرج عنه العين المجرد كاالنفس الناطقة لان المأخوذ فی تعريف العين هوالقيام باالذات وفسروه بان لايكون تحيزه تابعًا لتحيزالغيربل يكون متحيزًا باالذات مع انه لايوجد تحيز

للنفس الناطقة لتجردها على مذهب هؤلاء المتأخرين وكذا يشكل تعريف العرض عليهم لانه يخرج عنه صفات المجردات الحادثة لان المأخوذ فى تعريف العرض هو القيام باالغير وفسروه بان يكون تحيزه تابعًا لتحيز الغير ويكون ذلك الغير متحيزًا باالذات ولاشك ان صفات المجردات الحادثة لاتكون متحيزة بواسطة المجردات الحادثة بان يكون تحيزها تابعًا لتحيزها لعدم وجود التحيز للمجردات ويمكن ان يجاب بان المذكور فى تعريف العين المذكور فى تعريف العرض ليس تعريفًا لهما بل هوبيان حكم كل واحد منهما ولايجب فى حكم الشيء ان يكون شاملاً لجميع افراده بل يجوز ان يكون اخص من الشيء (فانقيل) تعريف الذى ذكره الحكماء لايكون مانعًا عن دخول الغير لانه يدخل فيه الصفات القديمة وهى صفات الواجب تعالى لان المأخوذ فى تعريف العرض هو القيام باالغيروفسره بالاختصاص الذى يصيربه احدالشيئين نعتًا والآخر منعوتًا ولاشك ان القيام باالتفسير المذكور متحقق فى صفات الواجب تعالى ، اجاب عنه عصام الدين بان هٰذا الاعتراض غيروارد على الحكماء لان الشرط فى مادة النقض هوالوجود والتحقق والحكماء لايعترفون بوجود الصفات القديمة فانهم ينفون الصفات عن الواجب تعالى ، ويردعلى جواب عصام الدين بان ما قلت من عدم اعتراف الحكماء على وجود الصفات القديمة لايستقيم فانهم معترفون بوجود الصفات القديمة ولكن ينكرون عن زيادة تلك الصفات على ذات الواجب تعالى ، اقول ان مقصودهم من عينية الصفات مع ذات الواجب تعالى نفى الصفات فانهم يقولون فى بيان معنى العينية ان الاثر المرتب على الذات والصفة فينا يكون مرتبًا على الذات فى الواجب تعالى ولاشك ان هٰذا نفى الصفات القديمة عن الواجب تعالى.

قوله ﴿ان يتحيز بنفسه﴾ (فانقيل) لانسلم ان العين يكون متحيزًا بنفسه بل يكون تحيزه بواسطة الغير وهو الجاعل فان الجعل اذا اوجد العين اوجده فى الحيز فتحيزه يكون بواسطة الجاعل لابنفسه (قلنا) هٰذا انماكان واردًا لوكان المراد من قوله بنفسه نفى مطلق الواسطة سواء كان واسطةً فى العروض اوواسطة فى الثبوت وليس كذلك بل المراد منها هى الواسطة فى العروض بان يكون الحيز ثابتًا للواسطة حقيقة وللعين مجازًا ولاشك ان هٰذه الواسطة منتفية فى العين وانماالموجود فيه هى الواسطة فى الثبوت السفيرية المحضة.



قوله ﴿اى محله الذى يقومه﴾ (فانقيل) ان هٰذا التفسير للموضوع انماهو على

مذهب الفلاسفة لانهم يقولون ان المحل اعم من الموضوع لان المحل لايخلو اما ان يكون محتاجًا الى الحال فاالمحل الهيولى والحال الصورة فان الهيولى تحتاج الى الصورة فى التقوم والوجود واما ان يكون الحال متحاجًا الى المحل بان يكون المحل مقومًا للحال ويكون محتاجًا الى ذلك المحل فى التقوم والوجود فاالمحل الموضوع والحال العرض فاالموضوع عندهم هوالمحل الذى يكون مقومًا للحال فينبغى للشارح ان لايفسر الموضوع بهٰذا التفسير ، واجاب عنه العلامة الفرهارى بوجهين الاول ان المراد من المحل معناه اللغوى وهوباالمعنى اللغوى يشمل المكان ايضًا الكوز للماء فهٰذا التوصيف انماهو لاخراج مثل الكوز عن تعريف الموضوع ، والثانى ان المراد من المحل معناه الاصطلاحى ولكن ذكر ذلك الوصف لايكون للاحتراز بل هو صفة كاشفة لاخذه فى المعنى الاصطلاحى للموضوع ، وقال عصام الدين ان هٰذا التعريف للموضوع لوكان على مذهب الحكماء يكون ذكرذلك القيد لاخراج الهيولى لان المحل عندهم يعم الموضوع والهيولى ولوكان هٰذا التعريف على مذهب المتكلمين فهٰذا القيد انماهو لاخراج المكان دون الهيولى لانهم لايعترفون بوجود الهيولى فعند المتكلمين المحل هوالموضوع فقط فعندهم يكون الحال وهوالعرض فقط عندهم محتاجًا الى المحل ولايكون المحل محتاجًا الى الحال بخلاف مذهب الفلاسفة فان المحل عندهم على قسمين مستغن عن الحال وهوالموضوع ومحتاج الى الحال وهوالهيولى.

قوله ﴿ومعنى وجود العرض فى الموضوع﴾ جواب سؤال مقدر وهوانه ماالفرق بين وجود العرض فى الموضوع وبين وجود الجسم فى الحيز حيث يجوز انتفاء الجسم عن الحيز ولايجوز انتقال الرض عن الموضوع ، وحاصل جوابه هوان الفرق بينهما هوان وجود العرض فى الموضوع عبارة عن ان وجوده فى نفسه هووجوده فى الموضوع فيظهرمن كلامه ان فى العرض يكون الاتحاد موجودًا بين الوجود فى نفسه للعرض وبين وجوده الرابطى وهو وجوده فى الموضوع وقيامه به ووجودالجسم فى الحيز عبارة عن ان يكون وجوده امر ووجوده فى الحيز امر آخر يعنى يكون بين وجوديه مغايرة.

قوله ﴿ان وجوده فى نفسه هووجوده فى الموضوع﴾ الظاهرمن كلام الشارح هوان بين الوجود فى نفسه للعرض وبين وجوده فى الموضوع اتحاد حقيقى فيرد عليه الاعتراض بوجوه ثلاثة الاول انه لانسلم ان بين هٰذين الوجودين للعرض اتحاد لانه يصح ان يقال وجد

العرض فقام باالمحل فصحة تخلل الفاء بين وجوده فی نفسه وبين قيامه ووجوده فی الموضوع تدل علی المغايرة بين هٰذين الوجودين لان الفاء انما تددخل بين الامرين المتغايرين ، والثانی ان امکان ثبوت الشیء فی نفسه غيرامکان ثبوته لغيره فاذا تغايرهٰذين الامکانين تغايرالثبوتين ايضًا لان المغايرة بين المضافين يکون باالمغايرة بين المضاف اليه لکل واحد من المضافين ، والثالث انه لوکان وجود العرض فی نفسه مجردقيام ذلک العرض باالغير لکان کل امر اعتباری قام باالغير عرضًا وهٰذه الوجوه الثلاثة للاعتراض ذکرها عصام الدين ، واجاب عنه هٰذه الوجوه الثلاثة للاعتراض الکفوی بان مراد الشارح من الاتحاد بين الوجودين هوالاتحاد فی الاشارة الحسية وعدم التمايز فيها ولايکون مراده الاتحاد الحقيقی بين الوجودين الا انه تسامح الشارح فی العبارة ويدل علی هٰذه الارادة کلام الشارح فی شرح المقاصد حيث قال ومعنی وجود العرض فی المحل ان وجوده فی نفسه هووجوده فی محله بحيث تکون الاشارة الی احدهما اشارة الی الآخر فان هٰذا الکلام ينادی باعلی نداء بان مرادالشارح من الاتحاد هوالاتحاد فی الاشارة الحسية.

قوله ﴿ولهٰذا يمتنع الانتقال عنه﴾ ان ابقی کلام الشارح علی الظاهر يکون وجه الامتناع هوالاتحاد فی الوجود بان وجوده فی نفسه لماکان متحدًا مع وجوده فی المحل فاذا انتقل عن المحل انتفی وجوده فی المحل واذا انتفی وجوده فی المحل انتفی وجوده فی نفسه لان انتفاء احدالمتحدين مستلزم لانتفاء المتحد الآخر وان اول کلامه بان مراده من الاتحاد هوالاتحاد فی الاشارة الحسية يکون الوجه لامتناع انتقاله عن المحل هوان المحل مقوم للعرض فاذا انتقل عن ذلک المحل فاما ان يقومه المحل الآخر اولا فعلی الاول يلزم تحصيل الحاصل وعلی الثانی يلزم ان لايحتاج العرض فی وجوده الی محل يقومه وايضًا ان تشخص العرض باالمحل فاذا انتقل عن المحل لايکون باقيًا بشخصه بل يصير شخصًا آخر غير الشخص الاول فلايکون هٰذا انتقالاً لوجود التعدد.

قوله ﴿معنی قيام الشیء بذاته﴾ اعلم ان معنی القيام باالذات الذی ذکره الفلاسفة معنًی واحدًا فی الواجب والممکن لان معنی القيام باالذات فی کل واحد من الممکن والواجب هوالاستغناء عن المحل المقوم ولاجل ذلک عبرهٰهنا باالشیء حيث قال معنی قيام الشیء بذاته ليشمل الواجب والممکن بخلاف المتکلمين فان عندهم معنی القيام باالذات لايکون

واحدًا فی الواجب والممکن فان معنی القیام باالذات فی الواجب هوالاستغناء عن المحل المقوم وفی الممکن هوان یکون متحیزًا باالذات ولایکون تحیزه تابعًا لتحیزشیء آخر بان یکون ذلک الشیء واسطة فی العروض فیکون القیام باالذات مشترکًا لفظیًا بین الواجب والممکن لان وصفه لکل واحد من هٰذین المعنیین بوضع علیٰحدة واما عند الفلاسفة فهو مشترک معنوی وایضًا القیام باالغیر الذی هو عدیل ومقابل للقیام باالذات مشترک معنوی عند الفلاسفة بین صفات الواجب علی تقدیر زیادتها علی ذات الواجب وباقی الاعراض لان معناه واحد وهواختصاص شیء بشیء بحیث یصیرالاول نعتًا والثانی منعوتًا واما عند المتکلمین فاالقیام باالغیر ایضًا مشترک لفظی لان معناه متعدد فان معناه فی صفات الواجب هوالاختصاص المذکور وفی باقی الاعراض هوالتبعیة فی التحیز فماقال المحشی جند من قوله (وکذا الحال فی علة تامة) خطاء من الکاتب والصواب هو وکذا الحال فی عدیله .

قوله ﴿ای ماله قیام بذاته من العالم﴾ قال عصام الدین ان فی قوله ماله قیام بذاته اشارة الی ان الضمیر راجع الی الاعیان وهی وان کان جمعًا فیکون مؤنثًا باعتبار تأویله باالجماعة ولکن تذکیره باعتبارالمعنی وهوماله قیام بذاته فارجاع الضمیر المذکور الی الاعیان انماهو باعتبار تذکیر المعنی ولیس مراد الشارح ان هٰذا الضمیرراجع الی ماله قیام بذاته لان هٰذا تعریف للعین وهوخارج عن دلیل حدوث العالم فلایناسب ارجاع الضمیر الیه ، وقال الناکت ان الاولی هورجوع هٰذا الضمیر الی العین الذی فی الاعیان ووجه الاولویة هوان فی الارجاع الی الاعیان وجود التکلف وهواعتبار تذکیره باعتبارالمعنی ، وقال عصام الدین ان فی قوله من العالم اشارة الی توجیه آخر لکلمة ما فی تعریف الاعیان فاالتوجیه المذکور فیما سبق هوانه أُرید من کلمة ما الممکن وهٰذا التوجیه المشار الیه هٰهُنا هوان یراد من کلمة ما جزء من العالم بان یقال الاعیان جزء من العالم یکون له قیام بذاته فیخرج الواجب علی هٰذا التوجیه ایضًا.

قوله ﴿وهوالجسم﴾ (فانقیل) الحصر فی قوله وهوالجسم غیر مستقیم وذلک لان العین المرکب لایکون منحصرًا فی الجسم لجواز ان یکون العین مرکبًا من مجردین فان هٰذا العین مرکب ومع ذلک لایکون جسمًا کما ان غیرالمرکب یحتمل ان یکون مجردًا ولایکون منحصرًا فی الجوهر الفرد فکما قال هناک او غیرمرکب کاالجوهر بدون الحصر ینبغی ان یقول هٰهُنا اما مرکب کاالجسم بدون الحصر ، اجاب عنه عصام الدین بان اعتراف الکثیر

بوجود المجرد الغير المركب جعل احتمال المجرد قويًا مستحقًا لان يلتفت اليه فلذا لم يذكر الحصر فی العبارة الآتية بخلاف المركب من مجردين فانه احتمال صرف لم يلتفت المصنف الی هٰذا الاحتمال واورد الحصر هٰهنا ثم ان القول بكون المركب من جزئين جسمًا كما ان المركب من زائد من الجزئين جسم انما هومذهب الجمهور فانهم لايعترفون بوجود الواسطة بين الجسم وبين الجوهر الفرد واماالمذاهب المذكورة فی كلام الشارح فهم معترفون بوجود الواسطة بين الجسم وبين الجوهر الفرد وهوظاهر.

قوله ﴿وعندالبعض لابدله من ثلاثة﴾ قال عصام الدين نا لم نطلع علی القائل الذی يقول بانه يكفی لوجد الجسم من اجزاء ثلاثة بانه من هو وقال المحشی البابرتی بان قائله بعض المعتزلة وبعض مشائخ الحنفية ، وقال المحشی كمال الدين بان قائله طائفة من متقدمين الفلاسفة ثم ان ماقاله المحشی قرء كمال فی الحاشية فهو لايكون تفصيلاً لهٰذا المذهب بل هو تفصيل مذهب صاحب المواقف واما ماقاله المحشی مجدد الدين فهوتفصيل لهٰذا المذهب ، فحاصل ماقاله المحشی قرء كمال هوانه لابد لتحقق الجسم من اجزاء اربعة فنفرض الجزء الاول وهو(أ) فی موضع ثم نفرض الجزء الثانی وهو(ب) بجنب (أ) متصلاً به ثم نفرض الجزء الثالث وهو (ج) بحذاء (ب) متصلاً به ثم نفرض الجزء الرابع وهو(د) فوق (ب) فعند ذلک يحصل ثلاثة ابعاد الاول مركب من (أ) و(ب) والثانی مركب من (ب) و(ج) والثالث مركب من (ب) و(د) فكل بعد مركب من جزئين و(ب) جزء مشترک بين الابعاد ثلاثة بخلاف الاجزاء الباقية فان (أ) مختص باالبعد الاول الذی هوبعد الطول ، و(ج) مختص باالبعد الثانی الذی هو بعد العرض و(د) مكتص باالبعد الثالث الذی هوبعد العمق فبعد العرض قطع بعد الطول وبعدالعمق قطع البعدين فاالحاصل من هٰذه الاجزاء الاربعة ابعاد ثلاثة متقاطعة علی زوايا قوائم فان الحاصل من هٰذا التقاطع الزوايا القائمة ، وحاصل ماقاله المحشی مجدد الدين هوان الاجزاء الثلاثة تكفی لوجود الجسم ولاحاجة له الی جزء آخر فيوضع احد الاجزاء ثم يوضع الجزء الثانی بجنبه متصلاً به فيحصل من هٰذا البعد الطول ثم ان الجزء الثالث اذا وضع بجنب احد الجزئين متصلاً ليحصل العرض وان فرض وضع ذلک الجزء الثالث فوق الجزء المتصل به يحصبل العمق فاالجزء الثالث لماكان محصلاً للعرض باعتبار ومحصلاً للعمق باعتبار آخر اعتبرهومحصلاً للعرض والعمق كليهما.

قوله ﴿وعندالبعض من ثمانية﴾ وهٰذا البعض هوابوعلى الجبائى فعنده يوضع الجزآن فيحصل الطول ثم يوضع الجزآن الآخران فيحصل العرض ثم يوضع الاجزاء الاربعة فوق هٰذه الاربعة فيحصل العمل وتكون تلك الابعاد متقاطعة على زوايا قوائم واعترض عليه بانه لاحاجة الى ثمانية اجزاء فى حصول التقاطع بين الابعاد الثلاثة بل يكفى فى ذلک وجود سبعة اجزاء بان يوضع اجزاء ثلاثة على سمط واحد فيحصل منها الطول ثم يوضع جزء واحد فى جنب الجزء الوسطانى من احد الطرفين ويوضع جزء آخر فى جنب الجزء الوسطانى من الطرف الآخر فيحصل العرض ثم يوضع فوق الجزء الوسطانى جزء آخر ويوضع جزء آخر تحت الجزء والوسطانى فيحصل العمق فتلک الابعاد الثلاثة تكون متقاطعة ويكون كل واحد من هٰذه الابعاد الثلاثة مركبًا من ثلاثة اجزاء ويكون الجزء الوسطانى مشتركًا بين الابعاد الثلاثة بخلاف الاجزاء الباقية فيختص بكل واحد من الابعاد الثلاثة جزآن ، وايضًا اعترض عليه بانه لاحاجة الى وجود ثمانية اجزاء فى حصول التقاطع بين الابعاد الثلاثة لانه يكفى لذلک اربعة اجزاء بان يوضع جزء ثم يوضع الجزء الآخر بجنبه فيحصل منهما الطول ثم يوضع جزء ثالث بجنب احد الجزئين متصلاً به فيحصل العرض ثميوضع جزء رابع على الجزء الذى اتصل به الجزء الثالث فيحصل العمق وههُنا مذهب آخروهومذهب العلاف وهوانه لابد من ستة اجزاء بان يوضع الاجزاء الثلاثة فيحصل منها الطول ثم يوضع جزء واحد فى جنب الجزء الوسطانى من احد الطرفين ويوضع جزء آخر فى جنب الجزء الوسطانى من الطرف الآخر فيحصل العرض ثم يوضع جزء آكر فوق الجزء الوسطانى فيحصل العمق فكل واحد من الطول والعرض يكون مركبًا من جزئين فاالجزء الوسطانى مشترک بين الابعاد الثلاثة والمختص بكل واحد من الطول والعرض الجزآن والمختص باالعمق جزء واحد ويكون كلو احد من الطول والعرض مركبًا من اجزاء ثلاثة ويكون العمق مركبًا من جزئين.

قوله ﴿وليس هٰذا نزاعًا لفظيًا﴾ اعلم ان للنزاع اللفظى معنيان الاول ان يكون النزاع بعد الاتفاق على ان لهٰذا اللفظ معنًى واحدًا وبعد الاتفاق على وحدة معنى ذلک اللفظ يكون الاختلاف والنزاع واقعًا بان ذلک المعنى ماهوفذهب كل واحد من المنازعين الى طرف ومثال هٰذا النزاع كاالنزاع فى الجسم فان الكل اتفقوا اولاً على ان للجسم معنًى واحدًا بحسب اللغة والايكون معناه متعددًا ثم بعد ذلک وقع الاختلاف بينهم فقال البعض وهم

الجمهور بان هٰذا المعنى لايقتضى الابعدا بل يتحقق بدون وجود الابعاد فيكفى لحصول الجسم التركب من الجزئين وقال البعض انه لابد لتحقق هٰذا المعنى من وجود الابعاد فلايكفى التركب من الجزئين ثم انه وقع الاختلاف فى انه هل يجب التقاطع بين الابعاد الثلاثة ام لا ، فقال البعض لايشترط وقال البعض الآخر يشترط ثم بعد اشتراط التقاطع وقع الاختلاف بانه جعل يكفى لذلك اقل من ثمانية اجزاء اولابد من وجو ثمانية اجزاء والمعنى الثانى للنزاع هوان يقع النزاع بدون الاتفاق على ان لهٰذا اللفظ فى اللغة معنًى واحد ومثال كاالنزاع بين اهل العربية واهل الميزان فى لفظ كلمة فان اهل العربية يقولون ان الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد وهل الميزان يقولون ان الكلمة لفظ دل على معنًى مقترن بزمان ففى المعنى الثانى للنزاع لا فائدة فيه واماالمعنى الاول ففيه فائدة فما قال الشارح من ان هٰذا ليس نزاعًا راجعًا الى الاصطلاح هوالنزاع باالمعنى الثانى لان النزاع باالمعنى الثانى يكون راجعًا الى الاصطلاح واما النزاع اللفظى باالمعنى الاول فهو راجع الى اللغة وبعد بيان المعنيين للنزاع اللفظى وبيان الفرق بينهما ظهرانه لامنافات بين ما قاله الشارح من ان هٰذا النزاع لايكون لفظيًا راجعًا الى الاصطلاح وبين ماقاله صاحبْ .... قاله صاحب المواقف من ان هٰذا النزاع لفظى راجع الى اللغة ووجه عدم المنافات هوان مراد الشارح من النزاع اللفظى هوالنزاع اللفظى باالمعنى الثانى ومراد صاحب المواقف هوالنزاع اللفظى باالمعنى الاولى لانه فلذا قال الشارح راجعًا الى الاصطلاح وقال صاحب المواقف راجع الى اللغة.

قوله ﴿احتج الاولون﴾ المراد منهم جمهورالمتكلمين فان مذهبهم ان مجرد التركيب كاف فى الجسم فعندهم الجسم مايكون مركبًا من جزئين فصاعدًا ولايكون عندهم بين الجسم وبين الجزء الذى لايتجزى واسطة ثم ان حاصل دليلهم ظاهر لاحاجة الى بيانه ولكنه مردود بوجوه ثلاثة : الاول ان هٰذا الدليل انماكان تامًا لوكان الوصف باالزيادة بعد حصول الجسم بنفس التركيب وليس كذلك لجواز ان يكون الوصف باالزيادة بعد تحقق الجسم بقدر معين من الاجزاء ، والثانى ان الاجزاء التى لاتتجزى لاتكون محسوسة فلايعلم باالحس المساوات بين الجسمين حتى يحصل الزيادة فى وصف الجسمية بزيادة الجزء وكذا لايعلم ذلك باالوزن والليل، والثالث هوماذكره الشارح بقوله وفيه نظر وحاصله ان الاجسم الذى على وزن افعل مأخوذ من الجسامة وهوعبارة عن الضخامة وعظم المقدار وكلامنا

انماهو فی الجسم الذی اسم لا وصف ، والوجهان الاولان مذکوران فی کلام عصام الدین.

قوله ﴿الذی هو اسم﴾ اعترض علیه عصام الدین بانه لافائدة فی ذکر قوله الذی هو اسم لان کون لفظ الجسم اسمًا ظاهرًا لاخفاء فیه ، اقول یمکن ان یجاب بان المقصود من ذلک هو التصریح بوجه النظر بان الوجه لهٰذا انظر هو کون الجسم اسمًا ثم ان عصام الدین اعرض عن نظر الشارح بان الجسم کان فی الاصل وصفًا ثم نقل عن الوصفیة وجعل اسمًا ولاشک ان المعانی اللغویة تکون مرعیة فی الالفاظ المنقولة فیصح ذلک الاحتجاج.

قوله ﴿یعنی العین الذی﴾ هٰذا تفسیر للجوهر الفرد واعترض علیه عصام الدین بان المصنف قد فسر الجوهر الفرد باالجزء الذی لایتجزی فبعد ذلک التفسیر ینبغی للشارح ان یفسر الجزء الذی لایتجزی دون الجوهر الفرد مع ان الشارح فسر الجوهر الفرد ثم اجاب عن هٰذا الاعتراض بجوابین : الاول : هوٰانما فعل الشارح کذلک للتنبیه علی ان تفسیر الجوهر باالجزء الذی لایتجزی تفسیر باالمبهم المحتاج الی التفسیر وتطویل للمسافة فالاولی تفسیر الجوهر اولاً بهٰذا التفسیر ففیه تعریض علی المصنف ، والوجه الثانی هو ان الشارح حمل قوله الجزء الذی لایتجزی علی الاسم الآخر للجور الفرد ورد الکفوی علی هٰذا الوجه الثانی بان هٰذا الحمل لایدفع المناسبة المذکورة لان المناسب حینئذٍ ایضًا هو تفسیر الجزء الذی لایتجزی ای بان یذکر هٰذا التفسیر بعده.

قوله ﴿لافعلا﴾ الانقسام اللفظی عبارة عما یؤدی الی الانفکاک الخارجی ای بان یکون موجبًا للفک والفصل فی الخارج ویزول به الاتصال الحقیقی وهٰذا قد یکون باالقطع وهو یکون بنفوذ آلة وقد یکون باالکسر وهو ان یکون باالمصادمة الشدیدة وقد یکون باالخرق ومعناه ظاهر.

قوله ﴿ولا وهمًا ولافرضًا﴾ اعلم ان الفرق بین القسمة الوهمیة والقسمة الفرضیة بوجهین الاول هو ان القسمة الوهمیة تکون حسیة جزئیة علی وضع مخصوص والقسمة الفرضیة تکون عقلیة کلیة یعنی ان المقسم والاقسام فی القسمة الوهمیة تکون جزئیات وان المقسم والاقسام فی القسمة الفرضیة کلیات ، الثانی ان الوهم قد یقف عن القسمة اما اولاً فلانه لایدرک الامور الصغیرة جدًا فلایقدر علی قسمتها ولاعلی قسمة شیء آخر الیها واما ثانیًا فلانه قوة جسمانیة لاتقدر علی غیر التناهی واما العقل فلایقف عن القسمة وذلک لان

القسمة الفرضية انماهو بفرض العقل وفرضه بتعقل الكليات المشتملة على الامور الكبيرة والصغيرة والمتناهية وغير المتناهية (فانقيل) ان فرض العقل يجرى فى المحالات والممكنات جميعًا فكيف لايفرض العقل انقسام الجوهر الفرد فلايصح ان يكون هٰذا محلاً لنزا ع العقلاء (قلنا) للفرض معنيا : الاول التقدير الذى هو معتبر فى مقدم الشرطية والثانى التجويز العقلى فاالاول وان كان يجرى فى الممكنات والمحالات ولكن الثانى لايجرى الافى الممكنات فيجوز وجود الجوهر الذى لايجوز العقل الانقسام فيه والمراد من الفرض هوالمعنى الثانى فيصح ان يكون محلاً لنزا ع العقلاء (فانقيل) المقصود من تعريف الجزء الذى لايتجزى هوالتمز عن الغير ويكفى لذلك التميز ذكرعدم الانقسام عقلاً فما الفائدة فى ذكر الانقسامات الباقية ، واجاب عنه المحشى بانا نسلم ان التميز حاصل بعدم الانقسام عقلاً ولكن ذكر البواقى للاشارة الى تمام الاقسام القسمة وانتفاء القسمة باالمرة (فانقيل) لانسلم ان الوهم قاسم فى القسمة الوهمية لانه انمايدرک المعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات مثل صداقة زيد وعداوة عمروٍ مثلاً واجزاء الجسم لاتكون من المعانى الجزئية بل هى من الاعيان المحسوسة باالبصر فاذا لم يكن الوهم مدركًا لاجزاء الجسم لايكون قاسمًا لجسم الى هٰذه الاجزاء ايضًا ، واجاب عنه العلامة الفرهارى بان الوهم سلطان الحواس واما الحواس فهى آلات فهويدرک جميع مدركات هٰذه الحواس بواسطتها فهو كما يدرک المعانى الجزئية فكذلک يدرک الاعيان المحسوسة باالبصر فاذا كان الوهم مدركًا لاجزاء الجسم صح ان يكون قاسم الجسم الى هٰذه الاجزاء وما اشتهر من انه مدرک للمعانى الجزئية فمعناه حصرالمعانى فيه بان المعانى الجزئية لاتدرک الا باالوهم لاحصرالوهم فى المعانى الجزئية .

قوله ﴿ولم يقل وهوالجوهر﴾ جواب سؤال مقدر وهوان العين الغير المركب قسم ومقابل للعين المركب فينبغى ان يقول المصنف وهوالجوهر بطريق الحصر كما قال هناک وهوالجسم بطريق الحصر ليحصل المطابقة بين القسمين ، وحاصل جوابه انه انمالم يقل كذلک لانه لوقال كذلک لورد المنع بانا لانسلم ان العين الغيرالمركب يكون منحصرًا فى الجوهر الفرد بل لابد لاثبات ذلک الحصر من ابطال الهيولى والصورة والعقول النفوس المجردة (فانقيل) كما ان المنع كان واردًا على الحصر فكذلک المنع والاعتراض وارد على ماذكره المصنف من قوله كاالجوهر لان جعل هٰذا قسمًا من العين وايراده فى المثال انماكان

حقًا وصحيحًا لوكان وجود الجوهر الفرد ثابتًا بيقين وليس كذلك لانه قد يستدل من جانب الفلاسفة على بطلانه ، اجاب عنه عصام الدين ان الامر وان كان كذلك ولكن المصنف ابرزه فی صورة المثال الذی لامناقشة فيه للمحصلين.

قوله ﴿والعقول﴾ اعترض عليه عصام الدين انه لاينافی ثبوت العقول والنفوس المجردة حصرالعين الغيرالمركب فی الجوهر الفرد وذلک لان المنافات انما كانت ثابتة لوكان العين شاملاً للعقول والنفوس المجردة وليس كذلک لان العين عبارة عن المتحيز باالذات والعقول والنفوس المجردة لاتحيزلها اصلاً ای لابا الذات ولاباالواسطة ، واجاب عنه الكفوی بان معنی كلام المصنف حصرالعالم فی الاعيان والاعراض باالمعنی الشامل للمجردات على تقدير ثبوتها ويدل على ذلک قول الشارح هٰهُنا لم يقل وهوالجوهر احترازًا عن ورود المنع وقول الشارح فيما سيأتی فی البحث الاول لا دليل على انحصار الاعيان فی الجوهر والاجسام ـالخ ـ فانه لولم يكن معنی كلام المصنف ماذكرناه لايكون لهٰذين القولين معنًى فلامحالة يكون العين شاملاً للمجردات فاالحصر ينافی ثبوت العقول والنفوس المجردة.

قوله ﴿واقوی ادلة اثبات الجزء﴾ اعلم ان هٰذا القول من الشارح تعريض باالامام فخر الدين الرازی فانه ان اقوی ادلة اثبات الجزء الذی لايتجزی هوالاستدلال باالحركة فرد عليه الشارح بطريق التعريض بان اقوی تلک الادلة هوالاستدلال بوضع الكرة على السطح ثم ان دليل الحركة ذكره المحشی ، حاصله ان الحركة موجودة فی الحال فاذا كانت موجودة فی الحال فلاتكون منقسمة الی جزئين والالزم سبق احد جزئيها على الجزء الآخر لان الحركة غير قار الذات ويلزم من ذلک السبق خلاف المفروض لان المفروض هووجود الحركة وعلی هٰذا التقدير لم توجد الحركة بتمامها فلامحالة تكون الحركة الموجودة فی الحال غير منقسمة فلزم وجود الجزء الغيرالمنقسم فی الحركة ولاشک ان الحركة تكون منطبقة على المسافة بان يكون كل جزء من الحركة يكون منطبقًا على جزء من المسافة فيلزم من ذلک ثبوت الجزء الغير المنقسم فی المسافة ايضًا لان عدم انقسام احد المنطبقين يستلزم عدم انقسام الآخر وثبوت الجزء فی المسافة مطلوب لان هٰذا الجزء هوالجوهر الفرد فثبت وجود الجوهر الفرد وذكرالمحشی دليلاً آخر وهودليل الآن الحاضر ، وحاصله ان الآن الحاضر من الزمان المسمّٰی باالحال يكون موجودًا لامحالة وذلک لان الماضی كان حالاً والمستقبل

يصير حالاً فلولم يكن الحال موجودًا لم يكن الزمان موجودًا فثبت وجود الحال ثم ان الحال لايكون منقسمًا وذلك لانه لوانقسم الحال الى جزئين لسبق احدالجزئين على الجزء الآخر لان الزمان لايكون قارالذات ويلزم من ذلك السبق خلاف المفروض لان المفروض هو وجود الحال بتمامه وعلى تقدير السبق لم يكن الحال موجودًا بتمامه فلامحالة يكون الحال غير منقسم واذا ثبت الجزء الغير المنقسم فى الزمان ثبت الجزء الغير المنقسم فى المسافة ايضًا وهوالمطلوب لان ذلك الجزء في المسافة هوالجوهر الفرد ووجه لزوم الجزء الغير المنقسم فى المسافة على تقدير وجود الجزء الغير المنقسم فى الزمان هوان الزمان لكونه مقدارًا للحركة منطبق على الحركة والحركة منطبقة على المسافة ولاشك ان حكم احد المنطبقين هوحكم المنطبق الآكر فاذا وجد الجزء الغيرالمنقسم فى الزمان يكون الجزء الغير المنقسم فى الحركة ايضًا واذا وجد الجزء الغير المنقسم فى الحركة يكون الجزء الغير المنقسم فى المسافة ايضًا ثم ان المحشى اجاب عن هٰذين الدليلين ، وحاصل جوابه هوان الحركة على معنيين الاول الحركة بمعنى التوسط وهى الحالة الكائنة المخصوصة للجسم والثانى الحركة بمعنى القطع وهى الامر الممتد فى الخيالى ثم ان الحركة الاولى موجودة فى الخارج ولكن لاتكون منطبقة على المسافة والحركة الثابتة وان كانت منطبقة على المسافة والحركة الثانية وان كانت منطبقة على المسافة ولكن لاتكون موجودة فى الخارج بل وجودها فى الخيال فاالانطباق فى الخيال لافى الخارج فوجود الجزء الغيرالمنقسم ايضًا يكون فى الخيال لافى الخارج فلم يوجد وجود الجوهر الفرد فى المسافة فى الخارج فلايثبت المطلوب فهٰذا الجواب عن كل واحد من الدليلين المذكورين ولاتظنه مقصورًا على الدليل الاول فقط.

قوله ﴿على سطح حقيقى﴾ اعترض عليه عصام الدين بان السطح مقيد باالسطح المستوى ولكن الشارح غفل عن قيد الاستواء ،و اجاب عنه الكفوى بانا لانسلم وجود الغفلة من الشارح عن قيد الاستواء لان الشارح وصف السطح بوصف الحقيقى وفى هٰذا الوصف اشارة الى الاستواء فهوا كتفى عن قيد الاستواء باالاشارة المذكورة.

قوله ﴿ خط باالفعل﴾ قال عصام الدين ان الخط مقيد باالمستقيم ولكن الشارح لم يذكر قيد المستقيم لوجهين الاول هو كما ان الخط المستقيم ينافى الكرة فكذلك مطلق الخط ينافى الكرة ،والثانى انه كما يلزم هٰهنا الخط المستقيم فكذلك يلزم مطلق الخط فى

ضمن الخط المستقيم والعلامة الخيالى اصلح كلام الشارح بان قيد الخط بقيد الستقيم واستدل على ذلک بان اللازم هو الخط المستقيم هٰهنا ورد عليه عصام الدين بان ماذكره تطويل لا فائدة فيه لانه كما يلزم الخط المستقيم فكذلک يلزم مطلق الخط ،ولكن اجاب عنه الكفوى بان مرادک من لزوم مطلق الخط لايخلو اما وجوده فى ضمن الخط الغير المستقيم فذلک ممنوع واما وجوده فى ضمن الخط المستقيم فاستدلاله مفيد لاتطويل فيه (فانقيل) ان فى كلام الشارح قصور لانه ترک بعض الدليل وهوانه لوماسته باكثر من جزئين لكان فى الكرة سطح ويكون ذلک السطح مستقيمًا وهوايضًا ينافى الكرة الحقيقة (قلنا) لاحاجة الى ذكر حديث السطح لان على تقديرلزوم السطح يلزم الخط ايضًا فلذا لم يذكره الشارح هٰكذا قال عصام الدين ويرد على هٰذا الدليل اعتراضات ثلاثة : الاول : هوان هٰذا الدليل موقوف على امكان وجود الكرة ونحن نمنع امكان الكرة الحقيقية بل الموجود هى الكرة الحسية ووجودها لايكون مفيدًا ، والثانى : ان هٰذا الدليل موقوف على وجود سطح مستوى ونحن نمنع وجود السطح المستوى بان لاتكون ممكنة ، والثالث : ان هٰذا الدليل موقوف على وجود موضع التماس بين الكرة الحقيقية وبين السطح المستوى ونحن نمنع امكان وجود موضع التماس ، واجاب الشارح عن هٰذه الاعتراضات الثلاثة فى شرح المقاصد بأن القول بامتناع الكرة الحقيقية والسطح المستوى وموضع التماس مكابرة ومخالفة عن قواعد الفلاسفة لامكان وجود هٰذه الامورالثلاثة على قواعد الفلاسفة.

قوله ﴿الاول انه لوكان كل عين﴾ اعلم انه وقع الاختلاف فى قبول الجسم للانقسام ففيه مذاهب اربعة وذلک لان الانقسام فى الجسم لايخلو اما ان يكون باالفعل اوباالقوة وعلى كل واحد من الفعل والقوة اما ان يكون الانقسام الى غيرالنهاية اولا فهٰذه اربعة احتمالات : الاول : ان يكون الانقسام باالفعل الى الاجزاء الغيرالمتناهية وهومذهب النظام العتزلى ، والثانى : ان يكون الانقسام باالفعل الى اجزاء متناهية وهومذهب جمهورالمتكلمين فاالاجزاء الموجودة فى الجسم باالفعل عند النظام المعتزلى غير متناهية والاجزاء الموجودة فى الجسم باالفعل عند المتكلمين متناهية ، والثالث : ان يكون الانقسام باالقوة الى اجزاء متناهية وهو مذهب عبدالكريم الشهرستانى ، والرابع : ان يكون الانقسام باالقوة الى اجزاء غير متناهية وهو مذهب الحكماء فعند عبدالكريم الشهرستانى الاجزاء الموجودة فى الجسم باالقوة

متناهية وعندالحكماء الاجزاء الموجودة فى الجسم باالقوة غيرمتناهية فاالمتكلمون يعترفون بوجود الجزء الذى لايتجزى يقولون ان الجسم مركب من اجزاء لاتتجزى وما النظام المعتزلى وعبدالكريم الشهرستانى فهما ينكران عن وجود الجزء الذى لايتجزى ولكن يلزم عليهما وجوده اماالـلزوم على النظام المعتزلى فلان الاجزاء الغير المتناهية عنده لما كان باالفعل فانا نأخذ جزء من تلك الاجزاء فنقول له ان هٰذا الجزء يقبل الانقسام اولا وعلى الثانى يلزم خلاف المفروض لان المفروض عنده هوخروج جميع اجزاء الجسم الى الفعلية وعلى تقدير قبول الانقسام صارالبعض من اجزاء الجسم باالقوة فلامحالة ان يعترف بعدم انقسام ذلك الجزء فلزم عليه عدم الانقسام وثبوت الجزء الذى لايتجزى واما اللزوم على عبدالكريم الشهرستانى فلانه لماكان قال ان الاجزاء الموجودة فى الجسم باالقوة متناهية فلامحالة ينتهى الانقسام الى جزء لايكون ذلك الجزء قابلاً للانقسام بعده والا لزم الانقسام عنده الى غير النهاية وهوخلاف المفروض واما الحكماء فينكرون عن وجود الجزء الذى لايتجزى وتركب الجسم من الاجزاء التى لاتتجزى ويقولون ان الجسم مركب من الهيولى والصورة ومتصل باالاتصال الحقيقى كما انه متصل باالاتصال الحسى وينقسم الى غيرالنهاية بمعنى ان الانقسام فيه لايقف عند حد لايقبل الانقسام بعده فعندهم كل من الجبل والخردلة مثلاً يقبل الانقسام الى غير النهاية ، فحاصل الدليل الذى ذكره الشارح هوان هٰذا الدليل على نمط القياس الاستثنائى الرفعى تقريره هٰكذا لوكان كل عين منقسمًا الى غيرالنهاية يلزم ان لاتكون الخردلة اصغر من الجبل لكن التالى باطل فاالمقدم مثله اما بطلان التالى فظاهر لان عدم كون الخردلة اصغر من الجبل خلاف المشاهدة فان صغر الخردلة من الجبل معلوم بحس البصر واماالملازمة فاثبتها الشارح بقوله لان كلاً منهما غيرمتناهى الاجزاء ۔ الخ ۔ وحاصله هوان الصغر والعظم باعتبار المقدار انمايكون بكثرة الاجزاء وقلتها فان المقدار عند كثرة الاجزاء يكون اعظم وعند قلتها يكون اصغر ولماكان كل واحد من الجبل والخردلة منقسمًا الى غير النهاية تكون اجزاء كل واحد من الجبل والخردلة غير متناهية فلايتصور القلة والكثرة لانهما انما يتصوران فى المتناهى فلاتكون الخردلة اصغر من الجبل فثبت الملازمة.

قوله ﴿والثانى ان اجتماع اجزاء الجسم﴾ وهٰذا الدليل على نمط القياس الاستثنائى الوضعى تقريره هٰكذا لولم يكن اجتماع اجزاء الجسم لذاته لكان الواجب تعالى قادرًا على

الافتراق الى الجزء الذى لايتجزىٰ لكن المقدم حق فاالتالى مثله اما حقانية المقدم فاثبتها بقوله والا لم قبل الافتراق حاصله انه لوكان الاجتماع لذات الجسم يلزم ان لايقبل الافتراق لكن التالى باطل فاالمقدم مثله اما بطلان التالى فظاهر واماالملازمة فلان ما لذات الشيء لايختلف واماالملازمة فى اصل الدليل فاثبتها بقوله :

قوله ﴿لان الجزء الذى تنازعنا فيه ـالخ﴾ حاصله ان الجزء الذى تنازعنا فيه ان امكن افتراقه مرة ثانية بعد ماخلق الله تعالى الافتراقات الممكنة فيه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعًا للعجز عن الواجب تعالى وهٰذا خلاف المفروض من القوة الى الفعل وان لم يكن فى ذلك الجزء الافتراق مرة ثانية بعد ماخلق الله تعالى الافتراقات الممكنة فيه ثبت المدعى وهوثبوت الجزء الذى لايتجزي لانه اذا لم يمكن الافتراق فيه كان ذلك جزء لايتجزى.

قوله ﴿والكل ضعيف﴾ هٰذا رد من الشارح على صاحب المواقف لانه قال ان البعض من هٰذه الحجج ضعيف والبعض الآخر منها لايكون ضعيفًا بل قوى (فانقيل) ان صاحب المواقف ذكراولاً سبعة حجج ثم قال ان البعض ضعيف والبعض الآخر قوى والشارح انما ذكر ثلاثة حجج فاالحكم بضعف كل واحد من هٰذه الثلاثة لاينافى قوة البعض من السبعة وهو ظاهر ، اجاب عنه الكفوى بان الشارح لما قال ان اقواها واحد واشهرها اثنان ثم قال والكل ضعيف كان ذلك حكمًا على كل من تلك السبعة باالضعيف .

قوله ﴿انمايدل على ثبوت النقطة﴾ حاصل كلامه هوان الدليل الاول انما يدل على وجود النقطة فى الكرة وذلك لان التماس والملاقات عندالحكماء انماهو باالاعراض الحالة فى الجواهر ولايكون باالجواهر فاالملاقات بين الجسمين عندهم انماهو باالخطوط والسطوح والنقاط التى هى حالة فى الجسم ولايكون باالجواهر فاذا وضعت الكرة الحقيقية على السطح يلزموجود النقطة فى الكرة ليوكن الملاقات بتلك النقطة وذكرالعلامة الخيالى هٰهُنا اعتراضًا وجوابًا اما الاعتراض فهوان القول بوجود النقطة فى الكرة لايصح لان النقطة نهاية الخط فلاتوجد بدون الخط ولاشك انه ليس فى الكرة وجود الخط باالفعل فلاتكون النقطة ايضًا موجودة فى الكرة ، واماالجواب فهوان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة لاكلية فلايلزم من ذلك القول ان كل نقطة نهاية الخط بل يجوز ان توجد النقطة بدون الخط كما فى نهاية احد سطحى المخروطى وكما فى المركز فان النقطة فى هٰذين الموضعين موجودة بدون

وجود الخط فيهما ، واعترض عليه بانهم صرحوا بان النقطة من الاعراض الاولية للخط فكيف تكون موجودة بدون الخط ،و اجاب عنه المحشي ان هٰذا انماكان واردًا لوكان ذلك التصريح منهم دالاً على الحصر وليس كذلك فانه لايكون دالاً على الحصر بان تكون النقطة محصورة فى الخط واذا كان كذلك فيصح وجود النقطة بدون وجود الخط ، اقول ان عصام الدين اتى هٰهنا باالتدقيق وباالقبول حقيق وهو انه اذا قيل فى الاعتراض انه لانقطة فى الكرة لانها نهاية الخط ولاخط باالفعل فى الكرة فلاتكون النقطة ايضًا فيها فلاحاجة الى ان يجاب عن هٰذا الاعتراض وذلك لانه كما لانقطة فى الكرة فكذلك لاجزء لايتجزى فى الكرة ولكن لما استدل من جانب المتكلم موضع الكرة على السطح لاثبات الجزء الذى لايتجزى توجه المنع من جانب الحكم بانه لايلزم من هٰذا الاستدلال الاوجود النقطة القائمة باالكرة لاوجود الجزء فلما اقرالحكم فى المنع على وجود النقطة فى الكرة فلاوجه لايراد انه لانقطة فى الكرة عند الحكم لعدم الحاجة الى دفع ذلك الاعتراض لان الحكم اقرفى المنع لاستدلالنا بوجود النقطة فى الكرة.

قوله ﴿وهو لايستلزم ثبوت الجزء﴾ قال عصام الدين ان هٰذا رد لاستدلال المتكلمين على اثبات الجزء الذى لايتجزى بثبوت النقطة فى الكرة وحاصل استدلالهم ان هٰذه النقطة لاتخلو اما ان تكون عينًا واما ان تكون عرضًا وعلى الاول يثبت الجوهر الفرد لان هٰذا العين غير قابل للانقسام ولاشك ان العين الغيرالقابل للانقسام لايكون الاجوهرًا فردا وعلى الثانى فلابد لذلك العرض من وجود محل لان وجود العرض بدون المحل الذى يقوم به ذلك العرض محال ولابد ان يكون ذلك المحل غيرمنقسم لان على تقديرانقسامه يلزم الانقسام فى الحال ايضًا لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال والانقسام فى الحال محال لان النقطة لاتكون منقسمة اصلاً لكونها عرضًا غيرمنقسم وحاصل الرد على هٰذا الاستدلال هوانا نختار الشق الثانى وهوان هٰذه النقطة عرض ولكن لايلزم ان يكون محلها غيرمنقسم بل يجوز ان يكون محلهًا منقسمًا ولانسلم ان انقسام المحل يستلزم انقسام فان ذلك الاستلزام مسلم فى الحلول السريانى فان انقسام المحل فى الحلول السريانى يستلزم انقسام الحال مثاله حلول البياض فى اللبن واما فى الحلول الطريانى فلايكون ذلك مسلمًا بل يجوز ان يكون المحل منقسمًا ولايكون الحال منقسمًا وحلول النقطة حلول طريانى فلايلزم من عدم انقسام النقطة

عدم انقسام محلها حتى يكون ذلك المحل جزءً لايتجزى فلايكون الجزء الذى لايتجزى ثابتًا ثم ان العلامة الفرهارى شيد اركان قصرالدليل الاول بعد ما اشرف على الانهدام بذكر الجوابين الاول نقله من المتكلمين والثانى من مخترعات ذهنه فحاصل الجواب الاول هو ان الدليل الاول انماكان دالاً على ثبوت النقطة لوكان تماس الجسمين باالاعراض الحالة فيهما لابجوهرهما وليس كذلك بل تماسهما انماهو بجوهرهما لا باالاعراض الحالة فيهما وذلك من الضروريات لانه لوكان التماس باالاعراض يلزم ان لايكون شيء من الاجسام مملوسًا لنا مع ان هٰذه سفسطة ، وحاصل جوابه الثانى هو انا لانسلم ان حلول النقطة حلول طريانى بل ذلك الحلول انماهو حلول سريانى لاطريانى وذلك لانا اذا فرضنا نقطة آخر الخط ثم نقسم ذلك الخط الى نصفين ثم نفرض انعدام نصفه الآخر بانعدام محله مع عدم وجود التغير فى النقطة ثم نقسم النصف الباقى الى نصفين ثم نفرض انعدام نصفه الباقى بانعدام محله مع عدم التغير فى النقطة وهٰكذا الى غيرالنهاية لان الخط عند الحكماء قابل للانقسام الى غيرالنهاية مع عدم وجود التغير فى النقطة فيعلم من ذلك ان محل الخط لايكون جميع الخط بل محلها امرغيرمنقسم ويكون ذلك مقومًا للنقطة لاجميع الخط والالزم التغير فيها بسبب التغير فى الخط لان التغير فى المقوم يستلزم التغير فى المتقوم به واذا كان الامر كذلك فيصح الاستدلال بثبوت النقطة على ثبوت الجزء الذى لايتجزى .

قوله ﴿واما الثانى والثالث﴾ هٰذا بيان الضعف فى الدليل الثانى والدليل الثالث ، وحاصل كلامه ورده على الدليلين المذكورين هوان كل واحد من الدليلين المذكورين مشتمل على مقدمتين فاالمقدمة الاولى للدليل الاول قوله لان كلاً منهما غير متناهى الاجزاء والمقدمة الثانية له قوله والعظم والصغر انماهو بكثرة الاجزاء وقلتها والمقدمة الاولى للدليل الثانى قوله ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والمقدمة الثانية له قوله : فاالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذى لايتجزى ثم ان الشارح منع اولاً المقدمة الاولى للدليل الاول ومنع ثانيًا المقدمة الاولى للدليل الثانى ومنع ثالثًا المقدمة الثانية للدليل الاول ومنع رابعًا المقدمة الثانية للدليل الثانى (فانقيل) ماالوجه للشارح حيث اختار هٰذا الترتيب مع ان الاولى هو تقديم منع المقدمة الثانية للدليل الاول على منع المقدمة الاولى من الدليل الثانى، اجاب عنه المحشى بان الوجه لاختيار هٰذا الترتيب هووجود المناسبة بين المنع الاول والثانى

وتلک المناسبة ظاهرة.

قوله ﴿فلان الفلاسفة لايقولون﴾هٰذا هومنع للمقدمة الاولى من الدليل الاول فحاصل المقدمة الاولى هوان كل واحد من الجبل والخردلة على تقدير انقسام كل عين الى غيرالنهاية غير متناهى الاجزاء اى بان تكون الأجزاء الغيرالمتناهية موجودة فى كل واحد منهما باالفعل ، وحاصل المنع لهٰذه المقدمة هوان هٰذا انماكان لازمًا لوقال الفلاسفة ان الجسم متألف من اجزاء باالفعل وان تلک الاجزاء غير متناهية وليس كذلک بل هم يقولون ان الجسم يكون قابلاً لانقسامات غيرمتناهية يعنى انه يكون متصلاً باالفعل ولايوجد فيه الاجزاء باالفعل ولكن يقبل الانقسام الى غيرالنهاية بمعنى ان الانقسام فيه لايقف عند حد وان الاجزاء الخارجية من الانقسام تكون متناهية واماالاجزاء الغيرالمتناهية فلاتخرج الى الفعلية واذا كان كذلک فلايكون اجزاء كل واحد من الجبل والخردلة غيرمتناهية بل يكون كلو احد منهما متصلاً واحدًا لا اجزاء فيهما باالفعل بل يكون كل واحد منهما قابلاً للانقسامات الى غيرالنهاية بمعنى ان الانقسام فيهما لايقف عند حدٍ.

قوله ﴿وليس فيه اجتماع اجزاء﴾ هٰذا هوالمنع للمقدمة الاولى للدليل الثانى وحاصل تلک المقدمة هوان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذات الجسم واستدل على ذلک بانه لوكان ذلک الاجتماع لذات الجسم لماقبل الافتراق لان مقتضى الذات لاتخلف فهٰذه المقدمة يقتضى ان فى الجسم اجزاء باالفعل ولكن اجتماع تلک الاجزاء لايكون مقتضى ذات الجسم ، وحاصل منع تلک المقدمة بان ما قلت انما كان ثابتًا لوكان فى الجسم وجود الاجزاء باالفعل وليس كذلک فان الجسم يكون متصلاً واحدًا لامفعول فيه باالفعل ولايكون فيه وجود الاجزاء .

قوله ﴿وانما العظم والصغر﴾ وهٰذا هوالمنع للمقدمة الثانية للدليل الاول وحاصل تلک المقدمة هوان العظم والصغر انماهما باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها يعنى اذا كان الجسم كثيرالاجزاء يكون عظيمًا واذا كان قليل الاجزاء يهكون صغيرًا واجزاء كل واحد من الجبل والخردلة غير متناهى فلايتصور القلة والكثرة فى اجزائهما فلايكون الخردلة اصغر من الجبل لوجود المساوات بين اجزائهما ، وحاصل المنع هوانا لانسلم ان الصغر والعظم باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها بل العظم والصغر انماهما باعتبار المقدار القائم باالجسم فانه قد يكون

كثير الاجزاء اصغر عن قليل الاجزاء لجواز ان يكون المقدار القائم بكل واحد من اجزاء الجسم الذى يكون قليل الاجزاء زائدًا على المقدار الذى يكون قائمًا بكل واحد من اجزاء الجسم الذى يكون كثير الاجزاء فاالمقدار القائم بكل واحد من اجزاء الجبل يكون زائدًا من المقدار القائم بكل واحد من اجزاء الخردلة واذا كان الامر كذلك فلايلزم عدم كون الخردلة اصغر من الجبل.

قوله ﴿والافتراق ممكن لا الى النهاية﴾ هذا هو المنع للمقدمة الثانية للدليل الثانى وحاصل تلك المقدمة هو ان الجسم لماكان قابلاً للافتراق فاالواجب تعالى قادر على ان يخلق فى الجسم الافتراق الى الجزء الذى لايتجزى، وحاصل المنع هو ان الجزء الذى لايتجزى انمايكون ثابتًا لو كان الافتراقات الممكنة واقفة على حد ونهاية اى بان ينتهى الافتراق الى جزء لايكون ذلك الجزء قابلاً للافتراق وليس كذلك بل الجسم لكونه متصلاً يقبل الافتراق الى غير النهاية بمعنى ان الافتراق لايقف عند حد فقدره الواجب تعالى على الافتزاق انما يستلزم ان يوجد الافتراقات الى غير النهاية بمعنى ان الافتراق لايقف عند حد ولاشك ان على هٰذا لايثبت الجزء الذى لايتجزى وانماكان ثابتًا لو كان الافتراق واقفًا على حد ونهاية بان لايتجاوز بعد ذلك الحد.

قوله ﴿واما ادلة النفى فلاتخلو عن ضعف﴾ قال عصام الدين فيه اشارة الى ان ادلة النفى اقوى من ادلة الاثبات ثم ذكر الشاهد على قوة ادلة الاثبات بانه لايقدر العقل على تعقل ذى حجم تركب من امور لاحجم لشىء منها، اقول فاالضعف الموجود فى ادلة الاثبات اقل من الضعف الموجود فى ادلة النفى وقال الكفوى لعل وجه الاشارة هو ان هٰذه العبارة قد تستعمل فيما فيه ادنى ضعفٍ وذكر العلامة الفرهارى بعض ادلة الاثبات : الاول : هو ان كل عين لابد ان يكون له يمين ويسار ولاشك ان يمين الجزء يكون مغايرًا عن يساره والثانى انا اذا ركبنا صفحة من الاجزاء التى لاتتجزى فاالوجه المضئ باالشمس منها يكون مغايرًا عن الوجه المظلم فينقسم كل واحد من ذلك الاجزاء الى جزئين مضئ ومظلم، والثالث هو انه اذا وضع الجزء الذى لايتجزى بين الجزئين اوبين الجسمين فلايخلو ذلك الجزء اما ان يكون حاجبًا اولا وعلى الثانى يلزم التداخل وهومحال وعلى الاول يلزم الانقسام فى ذلك الجزء الواقع فى الوسط لان طرفه الذى يلاقى به احد الجزئين اوالجسمين غيرمايلاقى به الآخر، والرابع ان

الجزء الذى لايتجزى لايخلو اما ان يكون مضلعًا اويكون كرويًا فعلى الاول يلزم الانقسام فيه وعلى الثانى يبقى بين الاجزاء عند اجتماعها فرج اصغر من الجزء فيلزم الانقسام فى الجزء الى جزئين المساوى مع ذلک الفرج والزائد على ذلک الفرج ، والخامس ان المتحرک السريع اذا قطع جزءً فلابد ان يقطع البطئ اقل من ذلک الجزء فلزم الانقسام فى ذلک الجزء ومثال ذلک كمافى حركتى الشمس والظل وكمافى الدائرة العظمى والدائرة الصغرى من الرحى.

قوله ﴿ولهٰذا مال الامام الرازى﴾ ومال الامام الغزالى الى نفى الجزء الذى لايتجزى بان الجسم ينقسم لا ألى نهاية وقال القاضى البيضاوى ان القسمة باالفعل ممنوع فيه والقسمة باالوهم جائز فيه.

قوله ﴿مثل اثبات الهيولى والصورة﴾ فان الصورة الجسمية عبارة عن الامر المتصل الجوهرى ولاشک ان الاتصال موقوف على ابطال الجزء الذى لايتجزى لانه لوكان الجسم مركبًا من الاجزاء التى لاتتجزى لم يكن الجسم متصلاً بل يكون ذا مفصل باالفعل واذا لم يوجد الاتصال فى الجسم لايثبت حينئذٍ الصورة فثبت ان اثباة الصورة الجسمية موقوف على ابطال الجزء الذى لايتجزى واما توقف اثبات الهيولى على ابطال الجزء الذى لايتجزى فلان الاتصال مأخوذ فى برهان اثبات الهيولى فانه يثبت اولاً اتصال الجسم بانه متصل ثم يحكم بان ذلک المتصل قابل للانفصال ثم ان فى القابل ذكروا احتمالات ثلاثة : الاول ان يكون القابل الصورة الجسمية ، والثانى ان يكون القابل الجسم التعليمى وهوالعرض السار فى الجسم الطبعى فى الجهات الثلاثة ، والثالث ان يكون القابل معنًى آخر وهوالهيولى ثم يبطل الاول والثانى فيثبت ان القابل هوالثالث فلابد لاثبات الهيولى من اثبات الاتصال وذلک يكون بابطال الجزء الذى لايتجزى.

قوله ﴿ونفى حشر الاجساد﴾ واستدل المنكرون لحشر الاجساد بوجوه ثلاثة الاول ان حشر الاجساد انمايكون بعد انعدام هٰذا العلم والعالم قد لايمكن ان ينعدم لكونه قديمًا لاجل قدم الهيولى وكلما ثبت قدمه امتنع عدمه فاذا امتنع عدم هٰذا العالم لايثبت الحشر لانه يكون بعد فناء هٰذا العالم فنفى حشر الاجساد موقوف على قدم العالم وقدم العالم موقوف على وجود الهيولى وقدمها فعلم ان اثبات الهيولى مؤدى الى نفى حشر الاجساد ، الثانى ان العالم قديم لاجل قدم الهيولى واذا كان العالم قديمًا كان اشخاص الانسان غيرمتناهية واذا كان

اشخاص الانسان غير متناهية فلابد لحشرها من وجود بعد غيرمتناه لان الاشخاص الغير المتناهية لايمكن وجودها فى بعدمتناه مع ان الابعاد كلها متناهية فاذا لم يوجد البعد الغير المتناهى لم يمكن حشر الاجساد فنفى حشر الاجساد موقوف على كون الاشخاص غيرمتناهية وكون الاشخاص غير متناهية موقوف على قدم العالم وقدم العالم موقوف على وجود الهيولى وقدمها فيثبت من هٰذا الوجه ايضًا ان اثبات الهيولى مؤدى الى نفى حشر الاجساد ، والجواب عن هٰذين الوجهين ان هٰذين الوجهين موقوفان على اثبات الهيولى وقدمها واثباتها موقوف على ابطال الجزء الذى لايتجزى ولم يثبت بطلانه لان ادلة النفى لاتخلو عن ضعف ، الثالث ان الابدان اذا تفرقت بعد الموت انعدم صورها الجسمية والنوعية باالانقسام وكل ما انعد فاعادته محال واذا كان كذلك فاعادة الابدان باعيانها محال ، والجواب عن هٰذا الوجه بان هٰذا الوجه موقوف على ثبوت الصورة الجسمية وثبوت الصورة النوعية وهما غيرثابتتين وذلك لان ثبوتهما موقوف على كون الجسم متصلاً واحدًا والاتصال باطل عندنا لان الجسم عندنا مركب من الاجزاء التى لاتتجزى من غيراتصال واعادة الابدان هى جميع اجزائها المتفرقة ولاشك ان الاعادة بهٰذا المعنى غيرمحال بل جائز ثم ان المحشى احمدجند قال ان للحشر معنيين الاول ان حشر الابدان عبارة عن جمع الاجزاء المتفرقة ، والثانى انه عبارة عن ايجادها ثانيًا بعد اعدامها باالمرة ، ثم قال ان الحشر باالمعنى الثانى وان كان ينافى القدم ولكن الحشر باالمعنى الاول لاينافى القدم ، ورد عليه العلامة الفرهارى بان هٰذا الزعم وهم ووجه كونه وهمًا هوان الحشر لماكان عبارة عن جمع الاجزاء المتفرقة فلابد اولاً تفرق تلك الاجزاء ولما كان بعض الاجسام قديمًا بصورها واشكالها فكيف تفترق اجزاء ذلك البعض واذا لم يوجد الافتراق لايوجد الحشر ايضًا وما ذكره العلامة الفرهارى اختاره الفاضل الكندهارى ، اقول الحق انماهو فى جانب المحشى الجند لان الكلام انماهو فى حشر الاجساد اى ابدان اشخاص الانسان والقديم بصورها واشكالها هى الافلاك واذا كان كذلك فيصح افتراق اجزاء الابدان لان قدم الابدان باعتبار النوع لابصورها واشكالها فلامحالة اذا كان الحشر عبارة عن جميع الاجزاء المتفرقة لاينافى قدم العالم وهٰذا وان لم يقرع سمعك ولكن الحق لايتجاوزه.

قوله ﴿وكثيرمن اصول الهندسة﴾ هٰذا معطوف على قوله كثير من ظلمات الفلاسفة (فانقيل) ان المراد من ظلمات الفلاسفة هى مسائل الفلسفة ولاشك ان الهندسة فن من فنون

الفلسفة فاصول الهندسة داخلة فی ظلمات الفلاسفة فلاحاجة الی ذکرهٰذا وعطفه علی ماسبق من قول کثیر، والجواب عنه ان اکثر اطلاق الفلسفة انماهو علی الحکمة الطبعية والحکمة الالٰهية فالمراد من الفلسفة هٰذا المعنی وعلی هٰذا لایکون الهندسة داخلة فی الفسلفة فلایکون اصول الهندسة من ظلمات الفلاسفة فیصح ذکره وعطفه علی ذلک ، اونقول فی الجواب انه معطوف علی اثبات الهیولی اومعطوف علی الهیولی وعلی هٰذین التقدیرین یکون اصول الهندسة من ظلمات الفلاسفة ثم ان الوجه لکون اثبات الجزء مبطلاً لکثیر من اصول الهندسة هوان اکثرمسائل الهندسة موقوفة علی اثبات الدائرة وعند وجود الجزء الذی لایتجزی وترکب الاجسام والسطوح والخطوط منها لایمکن وجود الدائرة وذاک لان دلیلهم علی اثبات الدائرة هوانا نفرض خطًا یتحرک مع ثبات احدطرفیه فیرتسم دائرة وهٰذا الدلیل باطل علی تقدیر ثبوتها الجزء الذی لایتجزی وذلک لان علی تقدیرثبوت الجزء یکون ذلک الخط مرکبًا من الجواهر الفردة فیکون الجزء الواحد من تلک الاجزاء ثابتًا ویدور بقیة الخط حول ذلک الجزء فیکون ذلک الباقی من الخط تارة علی جنوب ذلک الجزء الثابت وتارة علی شماله وتارة علی غربه وتارة علی شرقه فیکون الخط الباقی مماسًا مع ذلک الجزء الثابت فی مواضع اربعة فیوجد فی ذلک الجزء مواضع اربع فیلزم الانقسام فیه وهوباطل علی تقدیر ثبوت الجوهر الفرد واذا بطل انقسام ذلک الجزء بطل حرکة الخط حوله واذا بطل حرکة الخط لایثبت الدائرة واذا لم یثبت الدائرة لایثبت الکثیر من اصول الهندسة الموقوفة علی اثبات الدائرة.

قوله ﴿المبتنی علیها دوام﴾ قال عصام ان نوقش فی ابتناء دوام حرکات السمٰوٰت علی اصل هندسی وذلک یظر من بیان الفلاسفة فی دوام حرکات السمٰوٰت فان الادلة التی اوردوها علی دوام حرکات السموات لم یکن واحد فیها یکون موقوفًا علی اصل هندسی وذکر فی حاشیة عصام الدین الارض ایضًا وقال الکفوی الظاهرانه سهومن قلم الناسخ وایضًا قال الکفوی ان المناقش هوصلاح الدین وتبعه العلامة الخیالی ایضًا حیث قال العلامة الخیالی ادلة دوامها المذکورة فی الکتب الحکمیة المتداولة غیرمبنية علی اصل هندسی ثم العلامة الخیالی اجاب عن هٰذه المناقشة بان الشارح لعل اطلع علی دلیل یبتنی علی اصول الهندسة من دلائل دوام حرکات السمٰوٰت ، واجاب الکسیلی عن تلک المناقشة بان قوله وکثیر معطوف

على قوله اثبات الهيولى فيكون هٰذا ايضًا من ظلمات الفلاسفة وقوله من اصول الهندسة سهو او تحريف وقع موقع من اصول الفلسفة ووجه التحريف هو ان المحرف ظن ان قوله وكثير يكون معطوفًا على قوله كثيرمن الظلمات الفلاسفة فلم يبق لوقوع الفلسفة هٰهُنا وجه فاوقع الهندسه موضع الفلسفة وعلى هٰذا يصح التوصيف بذلك الوصف لان دلائل دوام حركات السمٰوٰت مبنية على اصول الفلسفة ،واجاب عن تلك المناقشة قرء كمال بان تلك المناقاشة انماكانت واردة لوكان قول المبتنى عليها صفة لاصول الهندسة وليس كذلك بل هو صفة لقوله ظلمات الفلاسفة ولاشك ان المراد من ظلمات الفلاسفة هي اصول الفلسفة ولاريب فى ان دلائل دوام حركات السمٰوٰت مبنية على اصول الفلسفة ،و اجاب عن تلك المناقشة بعدالحكيم السيالكوتى بان هٰذه المناقشة انماتكون واردة لوكان قوله المبتني عليها صفة لقوله اصول الهندسة وليس كذلك بل صفة ثانية لقوله اثبات الهيولى والصورة فان صفة الاولى قوله المؤدى والثانية قوله المبتنى عليها فيكون المعنى ان دلائل دوام حركات السمٰوٰت تكون مبنية على اثبات الهيولى والصورة وهٰذا حق.

قوله ﴿بل بغيره﴾ مقصود الشارح من هٰذا الاضراب دفع اعتراض وارد هٰهُنا وهو ان المعتبر فى العرض انماهو القيام باالغير دون عدم القيام بذاته فلايصح قوله مالايقوم بذاته لانه يلزم من ذلك ان المعتبر فى العرض هوعدم القيام بذاته فاضرب عن ذلك دفعًا لذلك الاعتراض بان المقصود هو القيام باالغير ولاشك ان القيام باالغير معتبر فى العرض (فانقيل) لماكان المعتبر فى العرض هو القيام باالغير فيلزم صدق تعريف العرض على صفات الواجب تعالى لانها ايضًا تكون قائمة باالغير وهو ذات الواجب تعالى (قلنا) هٰذا انماكان واردًا لوكان الغير باالمعنى الميزانى وهو عدم الاتحاد فى المفهوم وليس كذلك بل المراد من الغير المعنى المصطلح لاهل الكلام وهو ان الغيرية عبارة عن الانفكاك بين الشيئين وعلى هٰذا لايكون ذات الواجب غيرالصفات كما لاتكون عين الصفات فان مذهبهم هو ان صفات الواجب تعالى لاعينه ولاغيره فلايكون تعريف العرض صادقًا على صفات الواجب تعالى وذكر المحشى هٰهُنا اعتراضًا وجوابًا ، حاصل الاعتراض ان الاولى ان يقال بامر آخر مكان قوله بغيره وذلك لان العرض يكون صفة قائمة باالموصوف ولاشك ان الموصوف لايكون مغايرًا عن الصفة لان الصفة لايكون عين الموصوف ولاغيره ،وحاصل جوابه ان هٰذا الحكم من ان الصفة لاعين

ذات الموصوف ولاغيرها انماهو فى الصفات القديمة للواجب تعالى لافى مطلق الصفات.

قوله ﴿بان يكون تابعًا له فى التحيز﴾ اعترض عليه عصام الدين بان كلمة بل انما هو لايجاب الامر الذى نفى ذلك عن المتبوع للتابع والمثبت ههُنا للتابع هو التبعية فى التحيز والمنفى عن المتبوع هو القيام بذاته وليس معنى القيام بذاته التبعية فى التحيز ثم بعد ذلك امر بالتأمل ، وقال الكفوى لعل فى قوله فتأمل اشارة الى الجواب عن هٰذا الاعتراض وهوان هٰذا انما كان واردًا لوكان قوله بان يكون تابعًا له فى التحيز تفسيرلقوله بل بغيره باعتبار معناه الحقيقى وليس كذلك هوتفسيرله بلازم معناه فان معناه الحقيقى هوان يكون قائمًا بذلك الغير ولاشك ان مع القيام باالغير يلزم التبعية فى التحيز فيكون المثبت للتابع ما يكون منفيًا عن المتبوع ثم المراد من التبعية فى التحيز للغير هوان يكون ذلك الغير فى عروض التحيز له واسطة اى بان يكون التحيز عارضًا للعرض بواسطة الغيرويكون المراد من الواسطة هى الواسطة فى العروض.

قوله ﴿اومختصًا به اختصاص الناعت﴾ وجه الترديد هوان قوله بان يكون تابعًا له فى التحيز اشارة الى تعريف العرض على مذهب المتكلم وهٰذا تعريف للعرض على مذهب الحكيم ، اعترض عليه عصام الدين بان تعريف المتكلم للعرض وان لم يكن صادقًا على الصورة لان الصورة غير متحققة عنده والشرط فى مادة النقض التحقق ولكن تعريف الحكيم ينتقض باالصورة لان الصورة ايضًا تكون قائمة باالهيولى بمعنى انها تكون مختصة باالهيولى اختصاص الناعت باالمنعوت فينبغى ان يقيد الغيربقيدالمقوم اى بان يكون ذلك الغير مقومًا للعرض وحينئذٍ تخرج الصورة لان الهيولى لاتكون مقومة للصورة بل يكون الامر باالعكس ، واجاب عنه الكفوى بان معنى القيام بذاته عند الحكمهو استغنائه عن محل يقومه فيكون معنى القيام باالغير هوالاحتياج الى محل يقومه ويكون المراد من الاختصاص الناعت باالمنعوت ايضًا الاحتياج الى محل يقومه فلايكون تعريف الحكيم للعرض صادقًا على الصورة.

قوله﴿لابمعنى انه لايمكن تعقله﴾هٰذا رد من الشارح على تفسير البعض للقيام باالغير بان القيام باالغير عبارة عن ان لايتصور ذلك الشىء القائم باالغير بدون تصور ذلك الغير وذكر وجه الرد بقوله فان ذلك انماهو فى بعض الاعراض وهى الاعراض النسبية فلوكان المراد منه هٰذا المعنى يلزم عدم جامعية التعريف للاعراض الغيرالنسبية ثم ان عصام الدين

اجاب من جانب البعض بان مراد هٰذا البعض من عدم تعقله بدون المحل هو استحالة وجوده بدون المحل اى بانه لا يوجد فى الخارج بدون المحل وهٰذا كمايقال فى تعريف المتواتر لايتصور تواطئهم على الكذب بمعنى استحالة تواطئهم على الكذب واذا كان مرادهم هٰذا يكون التعريف جامعًا لجميع الاعراض سواء كانت نسبية اولاتكون نسبية لانه لاشىء من الاعراض بان يوجد بدون المحل بل كل عرض يحتاج فى وجوده الخارجى الى المحل.

قوله ﴿قيل هو من تمام التعريف﴾ قال عصام الدين ان فى ذكر قيل تنبيه على ضعف هٰذا ثم ذكر لضعف هٰذا القول وجوهًا عديدة : الاولى : هوانه لاحاجة الى اخراج صفات الواجب تعالى بذلك القول لانها خارجة عن جنس هٰذا التعريف وذلك لان كلمة ما التى وقعت جنسًا فى تعريف العرض عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث وصفات الواجب تعالى قديمة غيرمحدثة ولكن رد الفرهارى على هٰذا الوجه بان هٰذا خلاف عن التحقيق الذى سيجىء من الشارح من ان صفات الواجب تعالى ممكنة مع كونها قديمة والثانى ان صفات الواجب تعالى خارجة عن تعريف العرض بقولهِ مالايقوم بذاته فان عدم القيام بذاته عبارة عن التبعية فى التحيز وهٰذا منتف فى صفات الواجب تعالى لعدم وجود التحيز للواجب تعلى حتى يكون صفات الواجب تعالى تابعة له تعلاى فى التحيز ،والثالث ان صفات الواجب تعالى تخرج بقوله ويحدث بدون الحاجة الى قوله فى الاجسام والجواهر لان صفات الواجب تعالى قديمة غير حادثة فلوكان المقصود منه إخراج الصفات لم يذكر قوله فى الاجسام والجواهر ، والرابع لوكان هٰذا داخلاً فى التعريف يكون الحدوث مأخوذًا فى ماهية العرض فيكون الاستدلال فيما بعد على حدوث الاعراض ضائعًا بلافائدة.

قوله ﴿وقيل لابل هو بيان حكمة﴾ (فانقيل) لوكان هٰذا خارجًا عن التعريف ويكون بيانًا لحكم العرض لكان التعريف المذكور شاملاً لاعراض المجردات وشمول هٰذا التعريف لاعراض المجردات ظاهرمع ان هٰذا الحكم لايكون شاملاً لاعراض المجردات لان اعراض المجردات تكون قديمة ولاتحدث فى الاجسام والجواهر الفردة ، اجاب عنه عصام الدين بان قوله فى الاجسام والجواهرقيد لهٰذا الحكم فيكون هٰذا الحكم مختصًا ببعض الاعراض ولايكون لجميع الاعراض فلابأس بعدم شمول هٰذا الحكم لاعراض المجردات (فانقيل) على هٰذا وان اندفع الاشكال الوارد على اعراض المجردات ولكن يرد الاشكال بصفات النفس

الناطقة لان هٰذه الصفات وان كانت حادثه ولكن لاتكون حادثه الاجسام والجواهر بل حدوثها في النفس الناطقة ،و اجاب عنه عصام الدين بوجهين الاول ان المقصود من هذا هوبيان ان العرض كما يقوم باالجسم فكذلك يقوم باالجوهر وليس مراده حصرقيامه باالاجسام والجواهر ،والثاني ان مراده هوبيان ان العرض لايقوم باالعرض الآخر وليس مراده حصر قيامه باالاجسام والجواهر بل يجوز ان يقوم بغيرالاجسام والجواهر كاالنفس الناطقة ،و اجاب عنه الكفوى بانه يمكن ان يكون المقصود منه الاشارة الى دليل حدوث العالم اجمالاً ولايكون مراده الحصرالمذكور.

قوله ﴿كاالالوان﴾ هٰذا من جملة كلام المصنف فاالمصنف ذكرللعرض اربعة اقسام : الاول الالوان والثاني الاكوان والثالث الطعوم والرابع الروائح (فانقيل) ماالوجه حيث قدم المصنف ذكرالالوان على الاقسام الثلاثة الباقية (قلنا) الوجه لذلك هوماذكره عصام الدين هوان الوجه لتقديم الالوان الاهتمام بشانها لان المتقدمين من الحكماء قد انكروا عن وجودها فانهم قالو لا وجود للاكوان بل هي متخيلة فانه يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضئ مع اجزاء مائية الشفافة المتصفرة جدًا كما في زبدالماء فان البياض يوجد في هٰذه الصورة مع عدم وجود السبب لها فيكون ذلك البياض امرًا متخيلاً كما في الثلج فانه اجزاء جمدية خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضًا ولاشك ان هٰذا البياض ايضًا مر متخيل لعدم وجود السبب له وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقًا ناعمًا فانه يرى حينئذٍ فيهما بياض مع ان اجزائهما المتصفرة لم ينفعل بعضها عن بعض حتى يحدث فيهما اللون المذكور فيكون ذلك امرًا متخيلاً لا امرًا واقعيًا وكما في موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه ابعد من حدوث اللون المذكرفيه وهٰذه الصور ذكرها الكفوى ، واجاب عن هٰذا العلامة الفرهارى بان كون البعض من الالوان في بعض المواضع خياليًا لايوجب عموم الحكم الى الجميع فيجوز ان يكون البعض خياليًا ويكون البعض الآخر من الامور الواقعية دون الامرالخيالية (فانقيل) ماالوجه للمصنف حيث جمع الالوان مع الاكوان مع انها انسب مع الرواح والطعوم وذلك لان الاكوان من الاعراض النسبية وهٰذه الثلاثة ليست من الاعراض النسبية ، اجاب عنه عصام الدين بان الوجه لذلك هووجود التناسب من حيث اللفظ والخط بين الالوان والاكوان.

قوله ﴿والاكوان﴾ اعلم ان الكون عبارة عن الحصول فی الحیز ثم ان له اقسام اربعة کما ذکرها الشارح ووجه الحصر فی تلک الاقسام الاربعة هوان حصول الجوهر فی الحیز لایخلو اما ان یکون معتبرًا باالنسبة الی جوهرآخر اولا وعلی الثانی لایخلو اما ان یکون هٰذا الحصول مسبوقًا بحصول آخر فی هٰذا الحیز اولا یکون کذلک بل یکون ذلک الحصول مسبوقًا بحصول آخر فی غیرذلک الحیز بل فی الحیز الآخر فاالحصول علی تقدیر الاول سکون وعلی التقدیر الثانی حرکة وعلی التقدیر الثالث لایخلو اما ان یتخلل بین هٰذا الجوهر وبین الجوهر الآخر جوهر ثالث اولایتخلل فاالاول الاقتران والثانی الاجتماع (فانقیل) لانسلم الحصر فی هٰذه الاربعة لجواز ان یکون بین الجسمین خلاء فان الخلاء حق عند المتکلمین فهٰذا لایکون اجتماعًا ولا افتراقًا (قلنا) هٰذا من قبیل الافتراق لان المعتبر فی الافتراق هو أمکان وقوع الجوهر الثالث بین الجوهرین ولیس المعتبر فهوالوقوع باالفعل ولاشک ان الوقوع ممکن فی مادة النقض فتکون تلک المادة من قبیل الافتراق فیصح حصرالکون فی هٰذه الانواع الاربعة (فانقیل) حصرالکون فی الاقسام الاربعة باطل وذلک لان البعض من افراد الکون هوالحصول فی الحیز فی آن الحدوث فان هٰذا الحصول لایکون حرکة لعدم کونه مسبوقًا باالحصول الآخر فی الحیز الآخر ولاسکونًا لعدم کونه مسبوقًا باالحصول الآخر فی ذلک الحیز(قلنا) هٰذا سکون لانه مماثل للحصول الثانی فی هٰذا الحیز ولاشک ان الحصول الثانی فی هٰذا الحیز سکون باالاتفاق وامااللبث فامرزائد علی السکون ولایکون السکون مشروطًا به.

قوله ﴿وانواعها تسعة﴾ اعلم ان الکفوی ذکرهٰهنا تفصیلاً لابد لکل واحد ممن یطلب کشف القناع عن المقام ان یطلع علی ذلک التفصیل وینقشه علی صحیفة خاطره وهوانه لابد للطعم من فاعل وقابل والفاعل اماالحرارة اوالبرودة اوالکیفیة المتوسطة بینهما والقابل اماالکثیف اواللطیف اوالمتوسطة بینهما فاذا ضرب اقسام الفاعل فی اقسام القابل فاالحاصل من ذلک الضرب تسعة اقسام وبیان ذلک علی وجه الاجمال هوان الحرارة تفعل فی الکثیف المرارة وتفعل فی اللطیف الحرقة وتفعل فی المتوسط بین الکثیف واللطیف الملوحة والبرودة وتفعل فی اللطیف الحموضة وتفعل فی الکثیف العفوصة وتفعل فی المتوسط القبض والمتوسط بین الحرارة والبرودة تفعل فی الکثیف الحلاوة وتفعل فی اللطیف

الدسومة وتفعل فى المتوسط بين الكثيف واللطيف التفاهة ثم ان الكفوى ذكر اعتراضًا بوجوه خمسة : الاول : ان حصر الفاعل فى الثلاثة من الحرارة والبرودة والمتوسط بين الحرارة والبرودة ممنوع لجواز ان يكون الفاعل غير هٰذه الثلاثة ، والثاني ان بين غايتى الحرارة البرودة مراتب كثيرة يجوز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلاً وكذا يجوز ان يكون بين غايتى اللطافة والكثافة مراتب كثيرة فجاز ان يكون كلُ واحدة من تلك المراتب قابلاً لطعم بسيط فلاينحصر عدد الطعوم فى التسعة ، والثالث ان كل واحد من الخيار والقرع والحنطة يحس من كل واحد طعم بسيط لاتركيب فيه ، والرابع ان الاختلاف باالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعى فانواع الطعوم غير منحصرة فى هٰذه التسعة والا فاالقبض والعفوصفة يكونان نوعًا واحدًا وذلك لان الفرق بينهما انماهوباعتبار الشدة والضعف والخامس هوان حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ثم قال الكفوى فى الآخر ولهٰذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل ،ا قول فعلى هٰذا لا حاجة الى الجواب عن هٰذه الوجوه المذكورة للاعتراض .

قوله ﴿والاظهران ما عدا الاكوان﴾ قيل ان غرض الشارح من هٰذه العبارة الاعتراض على المصنف لان عندالمصنف عروض هٰذه الانواع الاربعة للعرض للاجسام والجواهر الفردة وهٰذا لايصح لان النوع الواحد وهى الاكوان وان كان يعرض الاجسام والجواهر الفردة ولكن الانواع الثلاثة الباقية من الالوان والطعوم والروائح فلاتعرض الجواهر الفردة وانما تعرض للاجسام فقط ، اقول لانسلم ورود هٰذا الاعتراض على المصنف لان كلام المصنف لايدل على ان كل واحد من هٰذه الانواع الاربعة يعرض لكل واحد من الاجسام والجواهر الفردة فانه قد قال ويحدث فى الاجسام والجواهر فهٰذا الحكم منه انماهو على العرض ولاشك انه لايلزم من هٰذا الحكم ان يكون كل نوع من انواع العرض موجودًا فى كل واحد من الاجسام والجواهر الفردة بل يكفى لذلك ان يكون النوع الواحد من انواع العرض مشتركًا بين الاجسام والجواهر الفردة ولاشك ان النوع الواحد وهى الاكوان مشترك بين الاجسام والجواهر الفردة فلايكون غرض الشارح الاعتراض على المصنف بل غرضه بيان حكم من احكام العرض ، واعترض الشارح باناالانسلم ان الطعوم والالوان والروائح لاتعرض للجواهر الفردة بل تعرض للاجسام فقط بل تعرض للجواهر الفردة ايضًا لان الاعراض

المحسوسة باحدالحواس الخمسة لاتحتاج الى اكثر من جوهرواحد عند المتكلمين ، وأجيب عنه ان الجسم كلما كان اصغر كان لونه وطعمه وريحه اضعف حتى اذا اشتد صغره لم نجد له طعمًا ولاريحًا ولالونًا فاذا كان حال الجسم كذلک فاالجوهر الفرد الذى لايتصورشئ اصغر منه اولى بذلک واجاب عنه العلامة الفرهارى بان ما ثبت عند المتكلمين من ان الاعراض المحسوسة باحدالحواس الخمسة لاتحتاج الى اكثر من جوهرواحد محمول على الجواز يعنى ان ذلک جائز وممكن ولايكون ذلک محمولاً على الوقوع وكلام الشارح انماهو فى الوقوع فيمكن ان يكون ذلک جائزًا وممكنًا باالنظر الى قدرة الواجب تعالى ولايكون واقعًا، وريد على الجواب الاول ان اللون والطعم والريح تكون موجودة فى الجسم الصغير جدًا ولكن لضعف هٰذه الامور يضعف الحس عن ادراكها كمافى المبصرات الدقيقة فانها تكون موجودة ومع ذلک لايدركها حس البصر(قلنا) الشاهد على وجود المحسوسات هوالحس فمالايدرک باالحس يكون الغالب على الظن عدم وجوده واماالمبصرات الدقيقة فقد يدركها حديد البصر ،و قال العلامة الفرهارى ان ماذكره الشارح حكم مظنون والذى حمله على هٰذا الظن امران الاول هوان الجسم كلماكان اصغر كان لونه وطعمه وريحه اضعف حتى اذا اشتد صغره لم نجدله لونًا ولاطعمًا ولاريحًا واذا كان حال الجسم كذلک فاالجوهر الفردالذى لاشىء اصغرمنه احق بذلک ، والثانى ان الحكماء ذهبوا الى ان حدوث اللون والطعم والرائحة من توابع المزاج ولاشک ان المزاج مختص باالجسم الذى يكون من اجسام مختلفة الطبائع فلايكون المزاج موجودًا للجسم البسيط كاالعناصر الاربعة لايكون له المزاج فاالجوهر لاجل كونه غيرمركب لامزاج له فلايكون له طعم ولون ورائحة ولكن قال المحشى احمد جند الوجه لعروض هٰذه الانواع الثلاثة للاجسام فقط دون الجواهر الفردة هوجرى عادة الواجب تعالى على ذلک ولايكون ذلک مشروطًا باالمزاج والتركيب وهٰذا على اصل الاشاعرة ، اقول الظاهر ان ماذكره الشارح يكون مبنيًا على الوجه الذى ذكره المحشى لان كل متكلم يتكلم باصطلاحه وان كان هٰذا مخالفًا عماذكره العلامة الفرهارى.

قوله ﴿واذا تقرران العالم﴾ هٰذا شروع فى اقامة البرهان على حدوث العالم (فانقيل) ماالوجه للشارح حيث تعرض الى حصرالاعيان فى الاجسام والجواهر ولميتعرض الى حصر الاعراض فى انواعها (وأجيب) عنه اولاً بان الوجه لذلک هوانه لادليل لحصرالاعراض فلذا

لم يتعرض الى حصرها (وأُجيب) ثانيًا ان الوجه لذلک هوان الكلام طويل فى حصرالاعراض فلذا لم يتعرض له الشارح (وأُجيب) ثالثًا بان المطلوب ههُنا انماهو اثبات حدوث العالم وذلک حاصل بدون حصرالاعراض فی انواعها.

قوله ﴿فبعضها باالمشاهدة﴾ (فانقيل) لانسلم ان حدوث بعض الاعراض يعلم باالمشاهدة لان الحدث انماهو من المعانى المعقولة ولايعلم باالحس (اجاب عنه) المحشى بان المراد من كون الحدوث معلومًا باالمشاهدة هوللمشاهدة مدخل فی الجملة فی معلومية الحدوث ولاشک ان للمشاهدة دخل فی معلومية حدوث بعض الاعراض.

قوله ﴿والمستند الى الموجب القديم﴾ اعترض عليه العلامة الخيالى بانا لانسلم ان المستند الى القديم لاينعدم بل يجوز ان ينعدم وذلک بان يكون وجود هٰذا المستند مشروطًا بشرط عدمى مثل عدم الحادث فحينئذٍ وجود ذلک المستند باالامرين العلة الموجبة والشرط فاذا انعدم ذلک الشرط العدمى بان وجد ذلک الحادث ينعدم حينئذٍ ذلک المستند لاجل انعدام شرط وجوده لا لاجل انعدام علته ، واجاب عنه المحشى احمد جند ان الشرط العدمى لايخلو اما ان يكون مستندًا الى الواجب الموجب باالذات اويكون مستندًا اليه بواسطة الشرائط العدمية الى غيرالنهاية اويكون مستندًا الى الممتنع باالذات فعلى الاول والثالث لايمكن زوال ذلک الشرط العدمى وهوظاهر لعدم وجود التغير فی العلة وعلى الثانى لايتصور زوال ذلک الشرط العدمى الا بعد زوال تلک الوسائط الغيرالمتناهية وعلى تقدير زوال تلک الوسائط يلزم وجود امور غيرمتناهية لان هٰذه الوسائط امور عدمية ولاشک ان وجود الامور الغيرالمتناهية على سبيل الاجتماع باطل مع ان التسلسل فی تلک الوسائط التى هى امورعدمية ايضًا باطل ببرهان التطبيق ، قال عصام الدين يمكن الاستدلال على حدوث جميع الاعراض بان الاعراض لامكانها واحتياجها الى ذات تقوم بها لابد ان تكون حادثة لان كل ممكن حادث وكذا الاحتياج من علامات الحدوث ، وقال الكفوى يمكن الاستدلال على حدوث جميع الاعراض بانها لاتكون باقية بنفسها بل بقائها بتجدد الامثال كماهو مذهب الشيخ الاشعرى واذالم تكن باقية الا بتجدد الامثال فلامحالة تكون حادثة ، ثم قال ان هٰذا مسلک خاص باالاشعرى غيرمرضى عند الشارح.

قوله ﴿واماالاعيان﴾ اثبت الشارح اولاً حدوث الاعراض ولما وقع الفراغ عنه شرع

فی بیان حدوث الاعیان واستدل علی حدوث الاعیان بقوله فلانها لاتخلو عن الحوادث ـالخ ـ وهٰذا الدلیل علی نمط القیاس الاقترانی من الشکل الاول فقوله فلانها لاتخلو ـالخ ـ صغری القیاس وقوله وکل مالایخلو ـالخ ـ کبری القیاس ثم ان عصام الدین قال هٰهُنا فلوقال واماالاعیان فبعضها باالمشاهدة وبعضها باالدلیل کماقال فی بیان حدوث الاعراض اولی ، انتهی کلامی ، وحاصل کلامه هوان الشارح اثبت حدوث جمیع الاعیان باالدلیل ولم یثبت حدوث بعض الاعیان باالمشاهدة بخلاف الاعراج فان حدوث بعض الاعراض اثبته باالمشاهدة واثبت حدوث البعض الآخر باالدلیل فلواثبت حدوث بعض الاعیان ایضًا باالمشاهدة والبعض الآخر باالدلیل لکان اولی ، اقول وجه الاولویة هوانه ی کون اثبات الحدوث فی الاعیان والاعراض علی طریق واحد ولاشک ان الموافقة واختیار طریق واحد فی القسمین اولی من المخالفة ، ثم قال الکفوی ان غرض عصام الدین انماهو التعریض باالشارح ثم قال ویحتمل ان یکون غرضه الاشارة الی وجه آخر لاثبات حدوث الاعیان ثم قال ان هٰهُنا وجه آخر لاثبات حدوث الاعیان وذٰلک الوجه ذکره محمدشریف ، وحاصل ذلک الوجه هوان الاعیان لاتوجد فی الخارج بدون التمیز والتشخص ولاشک ان التمیز والتشخص انمایکون باالاعراض وهی کلها حادثة لما ذکره الشارح من الدلیل فیما سبق علی حدوث الاعراض ولانها غیرباقیة بل بقائها بتجدد الامثال کماهومذهب الشیخ الاشعری فاذا کانت الاعراض حادثة لابد ان تکون الاعیان ایضًا حادثة لان الموقوف علی الحادث لابد ان یکون حادثًا.

قوله ﴿اماالمقدمة الاولی﴾ المراد من المقدمة الاولی هی صغری الدلیل القائم علی حدوث الاعیان فهی قوله فلانها لاتخلو عن الحوادث فاثبت هٰذه المقدمة بقوله فلانها لاتخلو عن الحرکة ـالخ ـ وهٰذا الدلیل قیاس اقترانی علی نمط الشکل الاول فقوله فلانها لاتخلو عن الحرکة والسکون صغری القیاس وقوله وهما حادثان کبری القیاس ثم اثبت صغری هٰذا القیاس الثانی بقوله اما عدم الخلو عنهما ـالخ ـ واثبت کبری هٰذا القیاس الثانی بقوله فیما سیأتی واما حدوثهما فلانهما من الاعراض ـالخ ـ وبعد اثبات المقدمة الصغری للقیاس الاول بهٰذا القیاس الثانی اثبت المقدمة الکبری للقیاس الاول فیما سیأتی بقوله واما المقدمة الثانیة فلان مالایخلو عن الحادث لوثبت ـالخ ـ

قوله ﴿فان كان مسبوقًا بكون آخر﴾ اعلم ان المحشى احمدجند ذكرهٰهنا اعتراضين وجوابين حاصل الاعتراض الاول : هوان تعريف الساكن لايكون مانعًا عن دخول الغير يدخل فيه الحركة وذلك لان الجسم اذا حصل فى حيز ثم انتقل عنه الى حيز آخر ثم انتقل من ذلك الحيز الآخر الى الحيز الاول فالحصول الثانى فى الحيز لاول حركة مع انه يصدق عليه تعريف السكون لانه يصح ان يقال ان هٰذا كون مسبوق بكون آخر فى هٰذا الحيز بعينه ، وحاصل جوابه ان هٰذا انماكان واردًا لوكان المراد من السبق مطلق السبق اى سواء كان سبقًا اتصاليًا اولايكون اتصاليًا وليس كذلك بل المراد منه هوالسبق الاتصالى والسبق فى مادة النقض لايكون سبقًا اتصاليًا لوجود الانفصال باالكون فى الحيز الآخر ، وحاصل الاعتراض الثانى هوان تعريف السكون لايكون مانعًا عن دخول الغيريدخل فيه الحركة الوضعية مثل حركة الكرة على مركزها وحركة الرحي وذلك لان يصح ان يقال ان كونه فى الحيز مسبوق بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه وذلك لان الجسم فى الحركة الوضعية لايخرج عن حيزه ، وحاصل جوابه ان الاعتراض المذكور اما ان يكون واردًا باستدارة الجوهر الفرد اوباستدارة الجسم فان كان المراد الاول فلم يثبت القول منهم باستدارة الجوهرالفرد على نفسه ومجرد احتمال ان تكون فى الجوهر الفرد الاستدارة على نفسه غير كاف فى النقض وان كان المراد الثانى اى استدارة الجسم على نفسه فاالجسم لايكون متحركًا باالحركة على الاستدارة ولامتحرك باالحركة الواحدة بل هناك متحركات بحركات متعددة باالحركة الاينية وتلك المتحركات هى الجواهر الفردة التى تركب منها الجسم.

قوله ﴿بل فى حيز آخر﴾ وعلى هٰذا يكون بين الحركة والسكون تقابل التضاد وذلك لانهما على المعنى الذى ذكره الشارح امران وجوديان لايوجدان فى موضع واحد من جهة واحدة واكتفى المحشى بهٰذا القدر ، اقول انه لابد من زيادة قيد آخر وهوان تعقل احدهما لايكون موقوفًا على تعقل الآخر اى لايكونان معيين فى التعقل والوجه لزيادة هٰذا القيد هو الاحتراز عن تقابل التضايف فان فى تقابل التضايف ايضًا يكون المتقابلان امرين وجوديين ولايوجدان فى موضع واحد من جهة واحدة.

قوله ﴿فمتحرك﴾ ثم ان ماذكره الشارح من تعريف الحركة والسكون فهو على مذهب المتكلمين واما على مذهب الحكماء فاالحركة الاينية عندهم عبارة عن انتقال جسم

من مكان الي مكان آخر والسكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركًا فاالتقابل بينهما على مذهب الحكماء تقابل العدم والملكة لان الحركة ملكة والسكون عدم تلك الملكة وعلى هذا تكون الحركة حادثة فقط واماالسكون فلايكون حادثًا كما انه لايكون قديمًا وذلك لان القدم والحدوث من اوصاف الموجود والسكون عدم .

قوله ﴿وهذا معنى قولهم﴾ اعلم ان كل واحد من الحركة والسكون على مافهما بينهما المصنف عبارة عن كون واحد فقط فان الحركة عبارة عن الكون فى المكان الثانى ولكن ذلك الكون مشروط باالكون الآخر فى المكان الاول فاالحركة هوالكون الثانى فى المكان الثانى واما الكون الاول فى المكان الاول فهوشرط للحركة فانه لايقال للكون الثانى الحركة بدون وجود الكون الاول فى المكان الاول والسكون هوالكون الثانى فى المكان الاول ولكن مشروط باالكون الاول فى ذلك المكان الاول ولايقال للكون فى المكان سكون الابعد سبق الكون الاول ولايقال له السكون بدون ذلك واما ما يظهرمن كلام المتكلمين فهو ان الحركة عبارة عن مجموع الكونين فى مكانين ولايكون الكون الواحد حركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين فى مكان واحدٍ فاالكون الاول يكون جزءً من الحركة فى صورة الحركة وجزءً من السكون فى صورة السكون وعلى ماذكره الشارح يكون الكون الاول شرطًا للحركة فى صورة الحركة وشرطًا للسكون فى صورة السكون ففرض الشارح هوالتأويل فى كلام المتكلمين بانه لايكون مرادهم ماهوالظاهر من كلامهم بل مرادهم بذلك ماذكره الشارح فيكون فى كلامهم والوجه لضرورة ذلك التأويل هوماذكر عصام الدين من انه لو ابقى كلامهم على الظاهر يلزم ان يكون الكون الواحد جزءً من الحركة واكذا جزءً من السكون ووجه اللزوم هوانه اذا فرض كونان للجسم فى مكان اول وفرض له كون واحد فى المكان الثانى فاالكون الاول والثانى سكون لانه يصح ان يقال انهما كونان فى آنين فى مكان واحد وكذا الكون الثانى والكون الثالث حركة لانه يصح ان يقال انهما كونان فى آنين فى مكانين فاالكون الثانى صارجزءً من الحركة وكذا صار جزءً من السكون وهذا باطل فلاجل هذا أول الشارح كلام القوم.

قوله ﴿كمالايكون ساكنًا﴾ قال عصام الدين ان فيه اشارة الى ان انتفاء كونه ساكنًا اظهر من انتفاء كونه متحركًا وذلك لانه جعل انتفاء كونه متحركًا مشبه وجعل انتفاء كونه

ساكنًا مشبه به ولاشك ان المشبه يكون اقوى واظهر من المشبه ثم ان عصام الدين بين وجه الاظهرية وهوان السكون عبارة عن الكون الثانى مشروطًا باالكون الاول فى ذلك المكان بعينه وهٰذا هوالكون الاول فلايكون من قبيل السكون فى شيء واماالحركة فهوالكون الاول فى المكان مشروطًا ذلك الكون بكون آخر فى مكان آخر ويكون ذلك الشرط قبله ولاشك ان الكون فى مادة النقض ايضًا كون اول الا انه غيرمسبوق بكون آخر فى مكان آخر فلعدم وجود الشرط لايكون هٰذا الكون حركة.

قوله ﴿لمافيه من تسليم المدعى﴾ اعترض عليه عصام الدين باناالانسلم ان هٰذا تسليم المدعى وذلك لان مدعى هٰذا الدليل هوان العين لايخلو عن الحركة والسكون وتجويز ان يكون العين خاليًا عنهما بان يكون العين فى اول زمان الحدوث لايوجب تسليم ذلك المدعىٰ لان هٰذا نقض ذلك المدعى لاعينه وان جعل المدعى ان الاعيان كلها حادثة فحينئذٍ ايضًا تجويز كون عين فى اول زمان الحدوث لايوجب تسليم لان اللازم من هٰذا هوثبوت حدوث بعض الاعيان ولايلزم من حدوث بعض الاعيان حدوث جميع الاعيان والمدعى انماهو حدوث جميع الاعيان ، اجاب عنه الكفوى بان الاعيان صارت بناءً على التجويز المذكور ثلاثة اقسام : الاول مايكون فيه الحركة ،و الثانى مايكون فيه السكون ، والثالث هومايكون خاليًا عن الحركة والسكون والمنع المذكور يوجب تسليم حدوث القسم الثالث والدليل الذى ذكره الشارح يوجب حدوث القسمين الاولين فيلزم تسليم المدعى لامحالة وهوان الاعيان كلها حادثة وقال المحشى ان هٰذا الجواب على قانون المناظرة جواب عن هٰذا المنع بتفسير الدليل ، اقول المراد من تفسير الدليل هوالاعتراف بكون هٰذا الدليل غير مثبت للمدعى لوجود القصور فيه فنقيم دليلاً آخر على هٰذا المدعى وهوالمقدمة الاولى من القياس الاول يعنى ان الاعيان لاتخلو عن الحوادث فحاصل الدليل هوان العين سواء كان جسمًا اوجوهرًا فردًا لايخلو عن الكون فى حيز وذلك الكون لايخلو اما ان يكون مسبوقًا بكون آخر فى هٰذا الحيز اويكون مسبوقًا بكون آخر فى حيزآخر اويكون غيرمسبوق بكون آخر لافى هٰذا الحيز ولافى الحيز الآخر ولاشك ان كل واحد من هٰذه الاكوان حادثة فثبت ان الاعيان لاتخلو عن الحوادث وهٰذا هوالمطلوب.

قوله ﴿و اما حدوثهما﴾ اراد الشارح اثبات الكبرى للقياس الثانى وهى قوله وهما

-حادثان واستدل الشارح على حدوثهما بوجوه ثلاثة : الاول قوله فلانهما من الاعراض -الخ- فهٰذا الوجه من الاستدلال على نمط القياس الاقترانی من الشکل الاول فقول فلانهما من الاعراض صغری القیاس وقوله وهی غیرباقیة کبری القیاس فتقریره هٰکذا ان الحرکة والسکون من الاعراض والاعراض لاتکون باقیة ینتج ان الحرکة والسکون لاتکون باقیة اما الصغری فظاهرة واماالکبری فلان البقاء ایضًا عرض فلوکان الحرکة والسکون باقیة یلزم قیام العرض باالعرض وهوباطل ثم نجعل هٰذه النتیجة صغری ونضم الیها الکبری فتقریر القیاس هٰکذا الحرکة والسکون غیرباقیتین وکلما هٰکذا شانه لایکونان قدیمین اماالصغری فلانها نتیجة القیاس الاول واماالکبری فلان القدم ینافی القدم فاالامر الذی یکون غیر باقی لایکون قدیمًا واعترض عصام الدین علی هٰذا الوجه بان ماذکره من عدم بقاء الاعراض فانماهو مسلک خاص باالاشعری لان الجمهور یقولون ببقاء الاعراض فاالاولی فی بیان الوجه ان یقول وقد ثبت حدوث الاعراض مکان قوله وهی غیرباقیة ، واجاب عنه الکفوی ان غرض الشارح من ذکرهٰذا انما هوتکثیر الادلة فان حدوث الاعراض قد ذکره فیما سبق فاالوجه الذی ذکره یعلم من ذلک الکلام فیما سبق فذکر هٰهنا وجهًا آخر لیحصل التکثیر فی الوجوه ، الوجه الثانی ذکره بقوله ولان ماهیة الحرکة -الخ- وهٰذا الوجه مختص باالحرکة یعنی یثبت به حدوث الحرکة وحاصله ان ماهیة الحرکة لاجل وجود الانتقال فیها من حال الی حال آخر تقتضی المسبوقیة باالغیر بان قبله شیء آخر سواء کان ذلک الشیء حرکة اوسکونًا فاذا وجدت فیها المسبوقیة باالغیر لاتوجد فیها الازلیة والقدم لان المسبوقیة باالغیر یقتضی عدم اللاحق عند وجود ذلک السابق ولاشک ان بین العدم وبین القدم منافات ، اقول هٰذا الوجه وان کان بجنب الظاهر مختصًا باثبات حدوث الحرکة ولکن بعد التأمل الصادق یظهر ان بهٰذا الوجه کما یثبت حدوث الحرکة فکذلک یثبت به حدوث السکون ایضًا وذلک لان التقابل بین الحرکة والسکون تقابل العدم والملکة بان الحرکة ملکة والسکون عدم تلک الملکة والشرط فی هٰذا النوع من التقابل هوان یکون محل العدمی صالحًا للاتصاف باالوجودی فلوکان السکون قدیمًا لکان المتصف به الامرالقدیم واذا اتصف القدیم باالسکون لزم ان یتصف باالحرکة ایضًا وهوباطل لانه یلزم من ذلک کون الجرکة قدیمة فلایکون السکون ایضًا قدیمًا بل یکون حادثًا لامحالة وماقال العلامة الفرهاری من ان هٰذا الوجه مختص بحدوث

الحركة فهو محمول على الظاهر هٰذا الوجه فان ظاهر الوجه يقتضي الاختصاص باالحركة ، وذكر الوجه الثالث بقوله ولان كل حركة فهي على التقضي -الخ - فهٰذا الوجه دليلان الدليل الاول على اثبات حدوث الحركة والدليل الثاني على اثبات حدوث السكون فحاصل الدليل الاول هوان كل حركة على التقضي ومعناه عدم الاستقرار وذلك لان الحركة غيرقار الذات فكل واحد من جزئيات الحركة ينعدم ويحدث بعده جزئي آخر للحركة فاذا وجد الانعدام في جزئياته لايكون واحدًا من تلك الجزئيات بقديمة لان بين الانعدام وبين القديم منافات ،وحاصل الدليل الثاني هوان السكون مكن الزوال اى زواله جائز وممكن وذلك لان الجسم قابل للحركة ولاشك ان قبول الحركة يتوقف على امكان زوال السكون فانه اذا لم يمكن السكون في الجسم بل يكون سكونه ممتنعًا فلامحالة تكون مركبة غيرممكنة ولايكون قابلاً لها فلما كان الجسم قابلاً للحركة فلامحالة يكون سكونه جائز الزوال فيكون السكون حادثًا لا قديمًا لان جواز الزوال وامكانه ينافي القدم الموجب لامتناع الزوال ، واعترض عليه عصام الدين بانا لانسلم المنافات لان الامكان الذاتي في الشيء لاينافي القدم فان عدم العقل من العقول العشرة عند الفلاسفة ممكن باالذات مع كون العقول قديمة عندهم فيجوز ان يكون زوال السكون ممكنًا باالذات ومع ذلك يكون قديمًا ايضًا ، واجاب عنه الكفوى بان اعتراض عصام الدين يندفع بحمل الجواز في كلام الشارح على الامكان الاستعدادي الوقوعي وهوم الايكون طرفه المخالف واجبًا لاباالذات ولاباالغير وهٰذا الامكان اخص من الامكان الذاتي لان الامكان الذاتي عبارة عمالايكون طرفه المخالف واجبًا باالذات وان جاز ان يكون واجبًا باالغير واعترض المحشي على الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة للاستدلال بان ماقيل في الوجه الثاني من ان الحركة تقتضي المسبوقية باالغير لايخلو اما ان يكون المراد من الغير غيرجنس الحركة اويكون المراد منه مسبوقية كل فرد من الحركة بفرد آخر منها والاول غيرمسلم لان ماهية الحركة لاتقتضي المسبوقية بغيرالحركة وهوظاهر وعلى الثاني يثبت حدوث كل واحد من جزئيات الحركة ولايثبت من ذلك حدوث مطلق الحركة لان المسبوقية باالغير انماهي في جزئيات الحركة لافي مطلق الحركة ،و اجاب الشارح عنه فيما سيأتي باختيارالشق الثاني اى بان المراد هي المسبوقية لكل فرد بفرد آخر ولكن لانسلم انه لايثبت من هٰذا حدوث مطلق الحركة بل كما يثبت من هٰذا ثبوت حدوث كل فرد من الحركة فكذلك يثبت منه ثبوت

حدوث مطلق الحركة ايضًا لانه لاوجود لمطلق الحركة الافى ضمن الجزئيات فلايتصور قدم مطلق الحركة مع حدوث كل واحد من الجزئيات فاذا كان كل واحد من الجزئيات حادثًا لابد ان يكون مطلق الحركة ايضًا حادثًا وايضًا اعترض المحشى على الوجه الثالث على الدليل الاول الذى أُقيم على اثبات حدوث الحركة بان ماقلت من ان كل حركة على التقضى وعدم الاستقرار انمايدل على ثبوت حدوث كل واحد من جزئيات الحركة ولايدل على ثبوت حدوث مطلق الحركة فيجوز ان يكون مطلق الحركة قديمًا مع كون كل واحد من الجزئيات حادثًا فيكون نوع الحركة قديمًا ويمكن ان يجاب عنه ايضًا باالجواب الذى اجاب به الشارح بأنه لاوجود لمطلق الحركة ونوعها الافى ضمن الجزئيات فاذا كان كل واحد من الجزئيات حادثًا لابد ان يكون مطلق الحركة ونوعها ايضًا حادثًا ولكن جواب الشارح انمايستقيم اذا كانت جزئيات الحركة متناهية واما اذا كانت غيرمتناهية فلايلزم من حدوث كل واحد من الجزئيات حدوث مطلق الحركة ايضًا ونظير ذلك ان الورد الجزئى لايبقى شهرين مع ان نوعه يكون باقيًا شهرين فههُنا ايضًا يجوز ان يكون كل واحد من الجزئيات حادثًا ويكون مطلق الحركة قديمًا فلابد لاثبات المطلوب من ابطال التسلسل وعدم التناهى ببرهان التطبيق.

قوله ﴿واما المقدمة الثانية﴾ المراد من المقدمة الثانية هى المقدمة الثانية للقياس الاول الذى كان دليلاً لاثبات حدوث العالم واستدل الشارح على اثبات هٰذه المقدمة بقوله فلان مالايخلو ـ الخ ـ وهٰذا الدليل على نمط القياس الاستثنائى الرفعى فقوله فلا مالايخلو عن الحادث فى الازل مقدمة شرطية وقوله وهومحال مقدمة استثنائية لان هٰذا القول فى قوة قولنا لكن التالى باطل فتقريره هٰكذا فلامالايخلو عن الحادث لثبت فى الازل لكان ذلك الحادث ايضًا ثابتًا فى الازل لكن التالى باطل فاالمقدم مثله ، اماالملازمة فلان الامر الذى لايكون خاليًا عن الحادث يكون ذلك الحادث لازمًا معه واللازمْ لاينفك عن الملزوم فاذا ثبت الملزوم فى الازل لابد ان يكون اللازم ايضًا ثابتًا فى الازل والالم يكن اللازم لازمًا وهوخلاف المفروض واما بطلان التالى فلانه لوثبت الحادث فى الازل لم يكن الحادث حادثًا بل يكون ازليًا وقديمًا لاحادثًا وهٰذا خلاف المفروض.

قوله ﴿الاول انه لادليل﴾ حاصل هٰذا الاعتراض هوان الدليل القائم على حدوث العالم لايكون مثبتًا للمدعى بجميع اجزائه فلايكون التقريب تامًا وذلك لان البعض من اجزاء

المدعی هوحدوث الاعیان المجردة من العقول العشرة والنفوش الناطقة ولم یثبت هٰذا الجزء من المدعی بذلک الدلیل لان الاستدلال بحدوث الاعیان انماکان بحدوث الحرکة والسکون والمجردات خالیة عن الحرکة والسکون فالدلیل المذکور انماکان تامًا لوکان وجود العین المجرد الذی لایکون متحیزًا اصلاً ای ای لا باالذات ولاباالواسطة محال ولیس کذلک لجواز ان یوجد مثل هٰذا العین.

قوله ﴿والجواب ان المدعی حدوث﴾ وحاصل هٰذا الجواب هوان هٰذا انماکان واردًا لوکان المدعی حدوث جمیع الممکنات من الاعیان والجواهرسواء ثبت وجودها اولا ولیس کذلک بل المدعی انماهو حدوث الممکنات التی ثبت وجود تلک الممکنات وهی الاعیان المتحیزة والاعراض ، واماالمجردات التی هی اعیان غیرمتحیزة فلم یثبت وجودها لان الادلة القائمة علی اثبات وجودها غیرتامة (فانقیل) ماالوجه حیث جعل المدعی حدوث ماثبت وجوده من الممکنات ، اشارعصام الدین الی جوابه ان الوجه لذلک هوان المقصود هٰهُنا هوالبحث عن احوال مایصلح ان یکون دلیلاً علی وجود الصانع ولاشک ان الدلیل علی وجود الصانع هوماثبت وجوده ومالم یثبت وجوده لایصلح ان یکون دلیلاً علی وجود الصانع بل الدلیل علی وجود الصانع هوالممکن الذی یثبت وجوده ثم ان عصام الدین ذکراعتراضًا علی هٰذا وجوابًا عنه ، حاصل الاعتراض هوان مالم یثبت وجوده وان کان لایصلح ان یکون دلیلاً علی وجود الصانع ولکن مع ذلک لابد من دعوی حدوثه علی تقدیروجوده وذلک لانه لم یثبت حدوثه علی تقدیروجوده لم یثبت ان المحدث للعالم هوالواجب تعالی لجواز ان یکون القدیم الآخر محدثًا للعالم واما اذا اثبت حدوث جمیع الممکنات سواء ثبت وجودها اولا فلایوجد احتمال ان یکون المحدث للعالم هوالقدیم الآخر لعدم وجود قدیم آخر حینئذٍ ، وحاصل جوابه لاباس بوجود ذلک الاحتمال لان المقصود هٰهُنا هو اثبات احتیاج العالم الی القدیم بانه لابد من وجود قدیم تستند الی ذلک القدیم الحوادث واما ان ذلک القدیم یکون واجبًا لذاته وواحدًا الی غیرذلک فله مقام آخر ثم ان المتکلمین استدلوا بوجوه ثلاثة علی نفی الاعیان المجردة الاول : هوانه لووجد المجرد لکان مشارکًا للواجب تعالی فی وصف التجر ویکون متمیزًا عنه باالامر الآخر فیکون ذلک المجرد مرکبًا من الامرین مابه الاشتراک ومابه لامتیاز فلم یکن المجرد مجردًا لان الشرط فی المجرد البساطة ، والثانی ان التجرد من اخص

اوصاف الواجب تعالى فان سيأل عن الواجب تعالى فانما يجاب باالتجرد فاذا كان المجرد موجودًا كان ذلك المجرد مشاركًا مع الواجب تعالى فى اخص اوصافه تعالى فيكون مشاركًا معه فى الحقيقة ايضًا فيلزم من ذلك اما قدم الحادث اوحدوث القديم وكلاهما باطلان فوجود المجرد ايضًا باطل ، والثالث ان مالادليل على وجوده يجب نفيه وذلك لانه لويجب نفى الشيء عند عدم وجود الدليل على وجوده يجوز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وهٰذه سفسطة ، ولكن اُجيب من جانب الحكماء عن هٰذه الوجوه الثلاثة ، فاالجواب عن الاول والثانى ذكره العلامة الفرهارى واماالجواب عن الثالث فذكره العلامة الخيالى فحاصل الجواب عن الاول هوان التجرد وصف سلبى وذلك لانه عبارة عن انه ليس بجسم ولاحالاً فى الجسم ولافى جهةٍ ولاشك ان التركيب انمايلزم فى الشيء اذا كان الاشتراك فى الذاتى واماالاشتراك فى غيرالذاتى اى فى الوصف والعرضى فلايوجب التركيب ولوكان ذلك الوصف ثبوتيًا فاذا كان حال الوصف الثبوتى كذلك فاالوصف السلبى اولاً بان لايفيد التركيب ، وحاصل الجواب عن الوجه الثانى هوانا لانسلم ان اخص اوصاف الواجب تعالى هوالتجرد بل اخص اوصافه هوالوجوب الذاتى اوكونه خالقًا لكل ماسواه اوالقدم باالذات ، وحاصل الجواب عن الوجه الثالث هوان الدليل يكون ملزومًا والمدعى يكون لازمًا ولاشك ان عدم الملزوم ولايستلزم عدم اللازم لجواز ان يكون اللازم اعم فيكون موجودًا ولايكون ملزومه موجودًا فما لا دليل على وجوده لايجب ان لايكون ذلك الشيء موجودًا بل يجوز ان يكون موجودًا ولايكون دليله موجودًا وعلاوة على ذلك ان عدم الدليل فى نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لايفيد فان عدم العلم باالدليل لايفيد عدم ذلك الدليل فى نفس وعدم ثبوت المدعى به واما عدم وجود الجبال الشاهقة بحضرتنا فمعلوم باالبداهة لابانه لادليل على وجودها والا لكان العلم بعدمها استدلاليًا لابدهيًا وهوباطل لان العلم بعدمها بدهى لا استدلالى .

قوله ﴿ان ماذكر لايدل على حدوث﴾ حاصل هٰذا الاعتراض ان دليل حدوث العالم غير تام وذلك لانه لايكون مثبتًا للمدعى باعتبار جميع اجزائه لان البعض من اجزاء المدعى حدوث الاعراض القائمة باالسمٰوٰت من الاضواء والاشكال والامتدادات فان حدوث هٰذه الاعراض لايدرك باالمشاهدة حدوثها ولاحدوث اضدادها فاالتقريب لايكون تامًا (فانقيل)

انه يعلم من هٰذا الاعتراض ان اثبات حدوث الاعراج انماهو بمجرد المشاهدة فقط لانه اقتصر على ذكر المشاهدة فى حدوث هٰذه الاعراض وحدوث اضدادها مع ان الامرليس كذلك بل لاثبات حدوث الاعراض امران المشاهدة والدليل فانه قال هناك فبعضها باالمشاهدة وبعضها باالدليل فاالاقتصار باالمشاهدة هٰهُنا تقصيربل ينفى ان يذكر مع هٰذا انّ حدوثها لايدرك باالدليل ايضًا ، اجاب عنه المحشى بان ذلك الدليل ايضًا مبنى على المشاهدة ووجه البناء هوان الدليل لحدوث البعض هوطريان العدم على اضداد الاعراض التى يعلم حدوثها باالمشاهدة فاالعلم بطريان العدم على الاضداد انمايحصل بعد مشاهدة حدوث هٰذه الاعراض فلامحالة يكون بناء هٰذا الدليل على المشاهدة فيكون ذلك الدليل فى حكم المشاهدة فلذا ذكر المشاهدة هٰهُنا فقط فلايكون هٰذا الاقتصار تقصيرًا .

قوله ﴿والجواب ان هٰذا غيرمخل﴾ حاصل هٰذا الجواب هوانه ثبت فيما سبق حدوث جميع الاعيان ولاشك ان حدوث الاعيان يستدعى الاعراض جميعًا لان هٰذه الاعراض تكون قائمة باالاعيان فتكون الاعراض محتاجة فى الوجود الى الاعيان والاعيان حادثة ولاشك ان المحتاج الى الحادث فى الوجود اولى باالحدوث فثبت حدوث جميع الاعراض سواء كانت تدرك باالمشاهدة اولا (فانقيل) فعلى هٰذا لزم الدور لانه قد استدل فيما سبق بحدوث الاعراض على حدوث الاعيان وهٰهُنا استدل بحدوث الاعيان على حدوث الاعراض فتوقف حدوث كل من الاعيان والاعراض على حدوث الآخر فلايكون هٰذا الجواب صحيحًا وانما كان صحيحًا لولم يستدل فيما سبق بحدوث الاعراض على حدوث الاعيان والى هٰذا الاعتراض اشارالمحشى فى الحاشية ، واجاب عنه الخيالى بماحاصله ان قوله حدوث الاعراض بحذف المضاف تقديره هٰكذا حدوث باقى الاعراض والمراد من باقى الاعراض هى الاعراض التى تكون غيرالحركة والسكون فحدوث بعض الاعراض كاالحركة والسكون دليل على حدوث جميع الاعيان وحدوث جميع الاعيان دليل على حدوث الاعراض التى تكون غيرالحركة والسكون فلايكون الدور لازمًا ، واجاب عنه عبدالحكيم السيالكوتى بوجه آخر وهوان حدوث الحركة والسكون المعلوم باالمشاهدة اوالدليل كان دليلاً على حدوث الاعيان وحدوث الاعيان دليل على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة باالاعيان الحادثة فيكون حدوث الاعيان دليلاً على حدوث الحركة والسكون ايضًا لكن من حيث القيام

بـاالاعيـان فـاالـمـوقـوف عـليـه لحدوث الاعيان هوحدوث الاعراض ولكن بحيثية المعلومية بـاالـمشاهدة او الدليل والموقوف على حدوث الاعيان هوحدوث الحركة والسكون من حيث القيام باالاعيان فاذا وجدت المغايرة بين الموقوف عليه وبين الموقوف فلايلزم الدور.

قوله ﴿الثـالـث ان الازل﴾ وهٰذا الاعتراض وارد على قوله فلان مالايخلو عن الحادث لـوثبت في الازل لزم ثبوت الحادث فی الازل وهومحال وذكرالمحشى تقريرالاعتراض هٰكذا ان الـمـراد مـن ثـبـوت الـحادث في الازل لايخلو اما ان يكون المراد ثبوت الحادث المعين فی الازل اويكون المراد ثبوت الحادث الغيرالمعين فی الازل فعلى التقدير الاول لانسلم الملازمة بيـن ثبـوت مـا لايـخـلـو عـن الـحادث في الازل وبين ثبوت الحادث في الازل بل اللازم ثبوت الـحـوادث الـغيـر الـمتناهية للعين الازلی واحد بعد واحد وعلى التقدير الثانی الملازمة مسلمة ولـكن لانسلم بطلان التالی ای ثبوت الحادث الغيرالمعين فی الازل لان الحادث قديم باالنوع ،و قـال عـصـام الـدين يمكن بيان هٰذا الاعتراض بوجهين الوجه الاول : لانسلم ثبوت الحادث فی الازل على تقدير ان يثبت فی الازل مالايخلو عن الحادث بل اللازم انماهو وجود الحوادث الـغيـر المتناهية فی الازل والوجه الثانی هوانا لانسلم بطلان ثبوت الحادث فی الازل بل ذلك جـائـز بسـنـد قدم الحادث باالنوع ، وقال الكفوی ان الحادث فی الوجه محمول على الحادث الـمـعيـن والحادث فی الوجه محمول على الحادث الغيرالمعين يعنی الفرد المنتشر وعلى هٰذا يـكـون تقريرعصام الدين للاعتراض راجعًا الى تقريرالمحشى للاعتراض فان تقرير الاعتراض لـلـمـحشى كان مشتملاً على الشقين فاالوجه الاول لتقريرالاعتراض لعصام الدين يكون الشق الاول ويـكـون الـوجـه الـثـانـی هـو الـشـق الثانی وهٰذا الارجاع يعلم من كلام الكفوی حيث قال فـاالـواضـح ان يـقال ان أُريد باالحادث الحادث المعين فاالملازمة وان أُريد به المطلق فبطلان التالی ممنوع كمافعله غيره من المحشين ، انتهى كلامه.

قوله ﴿بـل هوعبارة عن عدم الاولية اوعن استمرارالوجود﴾ ذكرالبعض ان هٰذا اشارة الـی تعريفی الازل يعنی ان هٰذين التعريفين للازل ولكن مع وجود المسامحة وذلك لان الازل لايـكـون عبارة عن عدم الاولية وكذا لايكون عبارة عن استمرار الوجود بل تعريفه الاول هٰكذا زمـان لا اول له وتعريفه الثانی هٰكذا زمان غيرمتناهٍ فی جانب الماضی ،و قال العلامة الفرهاری انهـمـا لايـكـونان تعريفين للازل بل هما تعريفان للازلية فعلى هٰذا لاتسامح فی هٰذين التعريفين

بل المسامحة موجودة فی ارجاع الضمیر.

قوله ﴿فی ازمنة مقدرة﴾ قال المحشی ان الوجه لتوصیف الازمنه بوصف التقدیر انماهو لیشمل الازلیة للباری تعالی وصفاته فان الواجب تعالی وصفاته ازلیة وتکون موجودة حیث لازمان ولما اخذ من الزمان الازمنة المقدرة فلاشک ان وجود الواجب تعالی وصفاته وان لم یکن فی الازمنة المتحققة ولکن یکون فی الازمنة المقدرة (فانقیل) ان هٰذا الشمول انماهو علی مذهب المتکلمین والزمان عندهم امروهمی لامتحقق فلاحاجة الی توصیف الازمنة باالمقدرة (قلنا) نسلم ان الزمان امروهمی عندالمتکلمین ولکن هٰذا الامر الوهمی قد یتوهم من وجود الحوادث لان هٰذا الامر الوهمی عندهم عبارة عن القبلیة والبعدیة المتوهمان من الحوادث فقبل وجود الحوادچ لازمان اصلاً ای لامتحققًا ولامتوهمًا فلذا وصف الازمنة باالمقدرة.

قوله ﴿والجواب انه لاوجود للمطلق﴾ وحاصل هٰذا الجواب هوان مطلق الحرکة انما تکون موجودة فی ضمن الجزئیات ولاشک ان کل واحد من جزئیاتها یکون حادثًا وذلک لان الحرکة عبارة عن الکون الثانی فی المکان الثانی فی الآن الثانی بحیث یکون هٰذا الکون مسبوقًا بکون آخر فاذا اعتبر فی کل واحد من جزئیات الحرکة المسبوقیة باالغیریکون کل واحد حادثًا لان المعتبر فی القدیم هوان یکون سابقًا علی کل واحد من الحوادث ولاتکون المسبوقیة موجودة فیه فاذا کان کل واحد من جزئیات الحرکة حادث یلزم ان یکون مطلق الحرکة الموجودة فی ضمن الجزئیات حادثًا واورد العلامة الفرهاری اعتراضین وجوابین هٰهُنا فاالاعتراضان انمایردان علی جواب الشارح، حاصل الاعتراض الاول هوان المعلوم من جواب الشارح هوان بدایة کل واحد من الجزئیات یستلزم بدایة الکلی الذی هومطلق الحرکة هٰهُنا فعلی هٰذا یلزم ان یکون انتهاء الکلی فیلزم من ذلک انتهاء نعیم الجنان لان کل واحد من جزئیات نعیم الجنا ینتهی ویفنی فیکون الکلی ایضًا منتهیًا وفانیًا وهٰذا باطل ،وحاصل جوابه ان قیاس جزئیات نعیم الجنان علی جزئیات الحرکة قیاس مع الفارق وذلک لان الحرکات الغیر المتناهیة قد دخلت تحت الوجود علی زعم الحکماء بخلاف جزئیات نعیم الجنان فان الغیر المتناهی من نعیم الجنان لایدخل تحت الوجود بل کلما دخل تحت الوجود یکون متناهیًا لاغیر متناه وحاصل الاعتراض الثانی هوان لانسلم انه اذا کان کل واحد من الجزئیات حادثًا

ان يكون المطلق الذى هو نوع تلك الجزئيات ايضًا حادثًا لان الحدوث حكم جزئيات الحركة من حيث الزمان ولاشک ان النوع لايلزمه حکم الجزئيات من حيث الزمان فيجوز ان يكون كل واحد من جزئيات الحركة حادثة ويكون مطلق الحركة قديمة ، ألاترى ان الورد لايبقى فرد منه اكثر من يوم واحد مع ان نوع الورد يبقى اكثر من شهرٍ ،و حاصل جوابه ان كون النوع اطول بقاءً من كل فرد مسلم ولكن لايستلزم ذلک قدم النوع مع حدوث جميع الافراد (فانقيل) لانسلم انه لاوجود للمطلق الافى ضمن الجزئى بل يمكن ان يوجد بدون الجزئى فان المطلق يوجد فى الذهن بدون الجزئى اجاب عنه المحشى ان هٰذا انماكان واردًا لوكان المراد من وجود المطلق مطلق الوجود اى سواء كان وجودًا ذهنيًا اووجودًا خارجيًا وليس كذلک بل المراد منه هوالوجود الخارجى بان المطلق لايوجد فى الخارج الا فى ضمن الجزئى واما فى الذهن فيمكن ان يوجد بدون الجزئى .

اعلم انه قال المحشى هٰهنا سواء قلنا بوجود الكلى الطبعى فى الخارج على سبيل الاستقلال اولا انتهى كلامه ، الظاهر من كلام المحشى ان الكلى الطبعى لايكون موجودًا فى الخارج الا فى ضمن الجزئى وان كان ذلک الكلى الطبعى موجودًا فى الخارج على سبيل الاستقلال وهٰذا باطل لان الكلى الطبعى اذا كان موجودًا فى الخارج على سبيل الاستقلال فلايقتضى ان يكون وجوده فى ضمن الجزئى بل بين الوجود على سبيل الاستقلال وبين الوجود فى ضمن الجزئى منافات ،فاقول لتوضيح ذلک ان للوجود على سبيل الاستقلال معنيين الاول هووجود الكلى الطبعى فى الخارج بطريق الانفراد كما هو مذهب افلاطون ، والثانى هووجود الكلى الطبعى فى ضمن الجزئيات بطريق الحقيقة كماهومذهب اهل التحقيق ومالوجود على سبيل عدم الاستقلال فهوعبارة عن وجود الجزئيات بان لايكون الكلى الطبعى موجودًا فى ضمن تلک الجزئيات فهٰذا وجود الكلى الطبعى انماهوبطريق المجاز والمسامحة لابطريق الحقيقة فمراد المحشى من الوجود على سبيل الاستقلال هوالمعنى الثانى دون المعنى الاول ولاشک انه لامنافات بين الوجود على سبيل الاستقلال باالمعنى الثانى وبين الوجود فى ضمن الجزئى والمنافات انماكان لازمًا لوكان المراد من الوجود على سبيل الاستقلال هوالمعنى الاول واوردالمحشى على جواب الشاْرح اعتراضًا وهوان جواب الشارح انماكان ظاهرًا اذا كانت جزئيات الحركة متناهية واما اذا كانت جزئيات تلک

الحركة غيرمتناهية فلايصح جوابه اذ وجود الفرد المنتشر من غيرانقطاع فى مرتبة من المراتب فى جانب الماضى كافٍ فى استمرار وجود المطلق فلايلزم من حدوث كل واحد من جزئيات الحركة حدوث مطلق الحركة ، واجاب عن هٰذا الاعتراض المحشى كمال الدين فى حاشيته على الخيالى بانه يمكن ان يحمل كلام الشارح فى الجواب على ابطال عدم تناهى جزئيات الحركة ببرهان التطبيق فاذا كانت جزئيات الحركة متناهية فلامحالة انه يلزم من حدوث كل واحد من جزئيات مطلق الحركة حدوث مطلق الحركة فلانه يوجد حينئذٍ مرتبة انقطاع جزئيات الحركة.

قوله ﴿الرابع انه لوكان كل جسم﴾ هٰذا الاعتراض وارد على قوله فلان الجسم او الجوهر لايخلو عن الكون فى الحيز -الخ- وحاصله انا لانسلم ان الجسم لابد ان يكون فى حيز والايلزم عدم تناهى الاجسام وذلك لان الحيز عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر للجسم المحوى فذلك السطح يكون حيزًا للجسم المحوى فاذا كان كل جسم فى حيز لابد ان يكون فوقه جسم آخر حاوٍ على الجسم المتمكن وذلك الجسم الحاوى ايضًا من افراد مطلق الجسم فلابد ان يكون له ايضًا حيز فيكون فوقه جسم آخر ليكون سطحه الباطن حيزًا له وهٰكذا الى غيرالنهاية فلزم عدم تناهى الاجسام ثم ان عدم تناهى الاجسام يستلزم عدم تناهى المقدار وكذا يلزم ترتب الامور الغيرالمتناهية والكل باطل فهٰذا الاعتراض على نمط القياس الاستثنائى الرفعى فقوله لوكان كل جسم فى حيز لزم عدم تناهى الاجسام مقدمة شرطية والمقدمة الاستثنائية محذوفة وهى قولنا لكن التالى باطل وقوله لان الحيز هوالسطح الباطن -الخ- دليل الملازمة واما دليل بطلان التالى فلانه يلزم من عدم تناهى الاجسام وجود البعد الغيرالمتناهى وهوباطل باالبرهان السلمى وتقريره على وجه الاختصار هوانه لووجد البعد الغيرالمتناهى يلزم التناهى على تقدير عدم التناهى لكن التالى باطل فاالمقدم مثله اما بطلان التالى فلان هٰذا خلاف المفروض واماالملازمة فانا نفرض خروج امتدادين من مبدء واحد كأنهما ساقا مثلث ثم نفرض الانفراج بينهما بقدرالامتداد فاذا امتدا الى غيرالنهاية كان الانفراج بينهما ايضًا غيرمتناهٍ مع كونه محصورًا بين الحاصرين وهو يقتضى كون ذلك الانفراج متناهيًا فلزم اجتماع النقيضين وهٰذا اللازم انماكان لازمًا من فرض البعد غيرمتناهٍ فلايكون البعد الغيرالمتناهى موجودًا.

قوله ﴿والجواب ان الحيز عندالمتكلمين﴾ حاصل هٰذا الجواب منع الملازمة بين ان كل جسم فى حيز وبين عدم تناهى الاجسام بان هٰذه الملازمة انماكان ثابتة لو كان الحيز عند المتكلمين عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر للجسم المحوى وليس كذلك بل الحيز عندهم عبارة عن الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم وتنفذ فيه ابعاده يعنى ان الحيز عبارة عن البعد الممتد فى الطول والعرض والعمق ينفذ فيه الجسم الذى هو ايضًا ذو طول وعرض وعمق فيسرى ابعاد الجسم فى ابعاد ذلك البعد والمراد من الابعاد هى الابعاد الثلاثة من الطول والعرض والعمق ولاشك ان الحيز بهٰذا المعنى لايتوقف على وجود الجسم الحاوى فلايلزم عدم تناهى الاجسام قال المحشى انماقيد الفراغ باالمتوهم لوجهين : الاول : ان كون الحيز عبارة عن الفراغ الموجود حقيقة انماهومذهب غيرالمتكلمين وهو افلاطون واتباعه فانه يقول ان الحيز عبارة عن البعد الموجود الممتد فى الابعاد الثلاثة من الطول والعرض والعمق وهوامرجوهرى عندهم ومجرد عن المادة والثانى ان الوجه لذلك التقيد هوان المكان يكون مشغولاً باالمتمكن غيرخالٍ عنه حقيقةً وخلوه عنه انمايكون بطريق التوهم .

اعلم ان الفاضل الكندهارى اعترض على الشارح بان الحيز كما انه لايكون عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى عند المتكلمين فكذلك الحيز لايكون عبارة عن هٰذا المعنى عندالحكماء ايضًا بل هٰذا معنى المكان عند الحكماء واما الحيز عندهم فهواعم من المكان لانه يشمل المكان والوضع فان الجسم ان كان له مكان فهوحيزه ايضًا وان لم يكن له مكان مثل فلك الافلاك فحيزه هوالوضع ، اقول هٰذا انما كان واردًا على الشارح لو كان المراد من الحيز معناه بل مراده منه هوالمكان ولاشك ان المكان عندالفلاسفة عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ويدل على ماقلنا كلام المحشى فانه ذكرالمكان فى موضع الحيز فى بيان فائدة تقيد الفراغ بقيد المتوهم وعلاوة على ذلك ان الشارح لم يذكر ان هٰذا معنى الحيز عند الحكماء حتى يرد عليه اعتراض الفاضل الكندهارى ، اقول التعجب من هٰذا الفاضل كيف يعترض على العلامة التفتازانى هل يظن عليه بانه غافل عن علم الحكمة واصطلاحات الفلاسفة

قوله ﴿يشغله الجسم﴾ (فانقيل) كما ان الجسم يشغل الحيز فكذلك الجوهرالفرد

ایضًا یشغل الحیز فلایصح التخصیص باالجسم ، واجاب عنه المحشی بان الوجه لذلک التخصیص هوان الکلام فی الجسم هٰهُنا لافی الجوهر الفرد ولیس مراده ان الجسم انما یشغل الحیز فقط دون الجوهر الفرد ، واعترض عصام الدین علی الشارح ان ترتیب الاعتراضات یقتضی ان یجعل هٰذا الاعتراض الرابع ثالثًا ویجعل الاعتراض الثالث رابعًا وذلک لان هٰذ الا عتراض کاالاعتراضین الاولین متعلق باالصغری والاعتراض الثالث متعلق باالکبری ، واُجیب عنه بان هٰذا الاعتراض لماکان ضعیفًا فلذا اخره عن الکل وبین الکفوی وجه التضعیف بان هٰذا الاعتراض مبنی علی مذهب الفلاسفة فی الحیز مع انالظاهر ان الکلام هٰهُنا مبنی علی مذهب المتکلمین .

قوله ﴿ولماثبت ان العالم محدث﴾ هٰذا هوالدلیل لاثبات المحدث للعالم بان العالم لابد له من وجود المحدث وهوعلی نمط القیاس الاقترانی علی الشکل الاول فقوله ولما ثبت ـ الخ ـ اشارة الی صغری القیاس وقوله ومعلوم ان المحدث ـ الخ ـ اشارة الی کبری هٰذا القیاس فتقریر الدلیل هٰکذا ان العالم محدث وکل محدث لابدله من محدث ینتج ان العالم لابد له من محدث اماالصغری فقد ثبت فیما سبق بدلیل حدوث العالم الذی ذکره الشارح وقد مر ذلک مفصلاً واماالکبری فقد اثبتها بقوله ضرورة امتناع ترجح احد طرفی ـ الخ ـ فاالدلیل الذی اورده لاثبات الکبری علی نمط القیاس الاستثنائی الرفعی تقریره هٰکذا لولم یکن للمحدث محدث یلزم الترجیح بلامرجح لکن التالی باطل فاالمقدم مثله اما بطلان التالی فمن البدهیات فان الشارح احاله الی البداهة بقوله ضرورة ترجح ـ الخ ـ یعنی ان بطلان ترجیح بلا مرجح وامتناعه معلوم باالبداهة واما الملازمة فلان الحادث وجوده وعدمه متساویان فلو وجد بدون المحدث والموجد بل بختة واتفاقًا لزم ترجیح وجوده علی عدمه بدون المرجح فثبت الملازمة ثم ان هٰذا الدلیل انماهو علی طریق الحدوث لاعلی طریق الامکان وربما اورد الدلیل علی طریق الحدوث دون الامکان لان علی مذهب المتکلمین المحوج الی المؤثر والموجد هوالحدوث دون الامکان وذلک لانه لوکان المحوج الی المؤثر والموجد هوالامکان لزم احتیاج عدم الممکن الی المؤثر والموجد لکن التالی باطل فاالمقدم مثله اما بطلان فلان عدم الممکن یکفیه عدم العلة واماالملازمة فلان عدم الممکن ایضًا ممکن کما ان وجوده ممکن ، واعترض علی مذهب المتکلمین بانه لوکان الحدوث محوجًا وعلة الاحتیاج الی المؤثر

والموجد للزم استغناء العالم عن الصانع بعد وجوده لعدم الحدوث بعد الوجود ، واُجيب عنه بجوابين الاول : انا نلتزم ذلک يعنى نسلم عم الاحتياج بعد الوجود واَيَّد ذلک ببقاء البناء بعد موت البانى ورد على هٰذا الجواب العلامة الفرهارى بان هٰذا الجواب غلط والثانى لا نسلم لزوم عدم الاحتياج بعد الوجود بل الاحتياج يكون ثابتًا لان الاجسام لاتبقى بدون الاعراض لاتبقى زمانين فالحاجة الى الصانع مستمرة ، اقول هٰذا الجواب مبنى على مسلک خاص للاشعرى وهوخلاف التحقيق فان التحقيق هوبقاء الاعراض زمانين ولاجل هٰذا اختار المتأخرون من الاشاعرة مذهب الحكماء بان المحوج الى المؤثر والموجد هوالامكان دون الحدوث ودليلهم على ذلک هوانا نتصور وجودالحادث ولايظهر لنا احتياجه الى العلة الا بعد تصور امكانه فيعلم من ذلک ان المحوج الى المؤثر والموجد هوالامكان واماالدليل على طريق الامكان فهٰكذا ان العالم بجميع اجزائه ممكن فيكون وجود كل جزء من اجزائه من الغير فلابد من وجود موجود موجد فان كان ذلک الموجود الموجد واجبًا فهوالمطلوب وان كان ممكنًا فيكون محتاجًا الى الغير فى الوجود فلابد من الانتهاء الى الواجب باالذات والايلزم الدور اوالتسلسل وهما باطلان ولزومهما على تقدير عدم الانتهاء الى الواجب ظاهر فلامحالة انه يجب الانتهاء الى الواجب باالذات.

قوله ﴿ضرورة امتناع ترجيح﴾ اعترض عليه المحشى بان الاولى هوان يقال ضرورة امتناع ترجيح وجود الحادث على عدمه لان هذا تنبيه على ما اختاره اهل السنة فى التنبيه على المقدمة القائلة بان كل محدث لابد له من محدث يعنى ان الدليل المذكور انماهو على طريق الحدوث لاعلى طريق الامكان فيكون المطلوب هٰهُنا هوامتناع ترجح وجود الحادث على عدمه لافى امتناع ترجح وجود الممكن على عدمه ويمكن ان يقال فى الجواب ان كلام المصنف وان كان مبنيًا على مذهب الجمهور من ان المحوج الى المؤثر والموجد هوالحدوث دون الامكان ولكن الشارح بنى كلامه على مذهب المتأخرين من ان المحوج الى المؤثر والموجد هوالامكان دون الحدوث ثم ان هٰهُنا امران الاول الترجيح بلامرجح على صيغة باب التفعيل ومعناه هوان يرجح الموجد احد طرفى الشىء من الوجود والعدم على الآخر بدون وجود العلة الباعثة هناک على الموجد وهٰذا باطل عند الحكماء وجائز عندالمتكلمين والثانى الترجيح بلامرجح على صيغة باب التفعيل ومعناه هوان يحصل وجود الشىء مثلاً بدون

الموجد اى بختة واتفاقًا كما هومذهب اهل البخت والاتفاق وهوباطل عند المتكلمين والحكماء جميعًا ولاجل ان الاول جائز عند المتكلمين، والثانى ممتنع عندهم، قال ههُنا ترجيح احد طرفي الخ ـ ولم يقل ترجيح احد طرفي الخ ـ والمعتزلة من المتكلمين اختاروا مذهب الحكماء وخالفوا عن جمهور المتكلمين فعندهم ايضًا كلاهما باطلان.

قوله ﴿والمحدث للعالم هو الله تعالى﴾ (فانقيل) ان المصنف جعل الوصف وهو المحدث مبتداء ومحكومًا عليه وجعل العلم وهولفظ الله جزءً ومحكومًا به مع ان العكس اولى وهوظاهر واشار الى جوابه عصام الدين بان الوجه لهٰذا هوانه علم مماسبق الذات بعنوان المحدث ولكن لم يعلم عينه والدال على عينه هو العلم فكان اللائق جعل ذلك الوصف مبتداءً وجعل العلم خبرًا عنه (فانقيل) ان القاعدة هى ان الشيء اذا ذكر اولاً باالاسم الظاهر فينبغى ان يذكر ثانيًا باالضمير ولاشك ان العالم قد ذكر فيماسبق باالاسم الظاهر لانه قال هناك والعالم بجميع اجزائه محدث فينبغى ان يذكره ههُنا باالضمير بان يقول والمحدث له هوالله تعالى، اجاب عنه عصام الدين بان الكلام فيما سبق فى العالم باعتبار ماثبت من اجزائه وههُنا فى العالم بطريق الاطلاق فلوذكرههُنا الضمير لزم ان يكون المراد من العالم ههُنا هو ما ثبت من اجزائه ولايكون المراد منه العالم بطريق الاطلاق.

قوله ﴿اى الذات الواجب الوجود﴾ ثم ان الشارح فسر لفظ الله باالواجب فقال المحشى ان الوجه لذلك التفسير هوالاشارة الى ان مدار فاعلية الواجب تعالى لسلسلة الممكنات انماهووجوب الوجود وكذا امتياز الواجب تعالى عن سائرالذوات ايضًا بوجوب الوجود، وقال عصام الدين ان الوجه لذلك التفسير هوان المصنف اورد ضميرالفصل بينهما انما يكون عند خوف التباس الخبر باالصفة وههُنا لايوجد خوف الالتباس لا الخبر لاجل كونه علمًا غير صالح لان يكون صفة ففسر الشارح لفظ الله باالمفهوم الكلى ليصح ايراد ضمير الفصل ثم بعد ذلك قال عصام الدين ان الشارح ادرج الذات ليحصل الاحتراز عن صفات الواجب تعالى لان واجب الوجود قد يطلق على صفات الواجب تعالى ايضًا.

قوله ﴿الذى يكون وجوده من ذاته﴾ اعلم انه وقع الاختلاف بين المتكلمين وبين الحكماء والصوفية فاالحكماء والصوفية يقولون ان وجود الواجب تعالى عين ذاته لان هٰذا اكمل انحاء الوجود والمتكلمون يقولون ان وجود الواجب تعالى زائد على ذات الواجب

تعالى ودليلهم على ذلک هوانا نتعقل ذات الواجب تعالى ثم نسبت الوجود له تعالى بالبرهان فلوكان وجود الواجب تعالى عين ذاته لماثبت الاحتياج الى البرهان فى اثبات الوجود له تعالى بعد تعقل ذاته تعالى وفى كلام الشارح اشارة الى زيادة وجود الواجب تعالى على ذاته ووجه الاشارة هوان الشارح قال يكون وجوده من ذاته ومعنى هذا القول هوان ذاته علة تامة لوجوده ولاشک ان الشىء لايكون علة لنفسه فلامحالة يكون وجوده زائدًا على ذاته تعالى (فانقيل) ان مرتبة الايجاد تكون مأخرة عن مرتبة الوجود فكيف يكون ذات الواجب تعالى علة وموجودًا لوجوده ، اجاب عنه المحشى بان هذا انماهو فى الوجود المنفصل لافى مطلق الوجود ولاشک ان وجود الواجب تعالى لايكون منفصلاً عن الواجب تعالى.

قوله ﴿اذ لوكان جائز الوجود﴾ هذا دليل على وجوب وجود الواجب تعالى وهوعلى نمط القياس الاستثنائى الرفعى تقريره هكذا لوكان الواجب تعالى جائزالوجود لكان تعالى من جملة العالم لكن التالى باطل فالمقدم مثله اماالملازمة فظاهرة واما بطلان التالى فاثبته الشارح بدليلين : الاول قوله : فلم يصح محدثًا للعالم ـ الخ ـ والثانى قوله : مع ان العالم اسم لجميع ـ الخ ـ فتقريرالدليل الاول هكذا لوكان الواجب تعالى من جملة العالم فلايصح ان يكون محدثًا للعالم لكن التالى باطل فالمقدم مثله ، اما بطلان التالى فظاهر واماالملازمة فلانه لوكان محدثًا للعالم على تقدير ان يكون من جملة العالم لزم ان يكون محدثًا لنفسه ايضًا لانه ايضًا داخل فى العالم حينئذٍ وكون الشىء محدثًا وعلة لنفسه محال بالبداهة وتقريرالدليل الثانى هكذا لوكان الواجب تعالى من جملة العالم لكان علمًا ودليلاً على وجود نفسه لكن التالى باطل فالمقدم مثله ، اما بطلان التالى فلانه تجب المغايرة بين الشىء وبين مايكون دليلاً وعلامة عليه واما الملازمة فلان العالم اسم لجميع مايصلح ان يكون علمًا على وجود مبدء له واعترض عليه فى الخيالى بانا لانسلم ان الشىء اذا كان جائزالوجود كان من جملة العالم فان صفات الواجب تعالى وكذا مجموع الذات والصفات جائز الوجود مع عدم كونه من جملة العالم ، ثم اجاب عنه العلامة الخيالى بان هذا انماكان واردًا لوكان مرادالشارح من جائزالوجود مطلق جائز الوجود وليس كذلک بل المراد منه هوالجائز الوجود الذى يكون مغايرًا عن الواجب تعالى والمغايرة غيرموجودة فى مادة النقض اما باالنسبة الى الصفات فقط فلان صفات الواجب تعالى لاعينه ولاغيره واما باالنسبة الى المجموع فظاهر ، واجاب بعض الافاضل عن هذا

الاعتراض بانا لانسلم ان الصفات جائز الوجود وذلک لانه لوکانت صفات الواجب تعالی جائز الوجود وممکن الوجود لکانت محدثة لان کل ممکن محدث واذا لم تکن الصفات ممکنة لم یکن مجموع الذات والصفات ایضًا ممکنًا ورد عبدالحکیم السیالکوتی علی هٰذا الجواب بانا لانسلم ان صفات الواجب تعالی لاتکون جائزالوجود بل هی جائز الوجود وذلک لانها لولم تکن جائزالوجود وممکن الوجود فلاتخلو اما ان تکون واجبة لذات اوتکون واجبة لا لذاتها ولالغیرها لِما سیجیء ان صفات الواجب تعالی لیست عین ذات الواجب تعالی ولاغیر ذات الواجب تعالی ای بان تکون واجبة لذات الواجب تعالی والاول باطل والا لزم تعدد الوجباء باالذات والثانی ایضًا باطل لانا لانسلم ان محدث العالم اذًا واجب الوجود لذاته کان ممکن الوجود وجائزالوجود حتی یکون من جملة العالم لم لایجوز ان یکون محدث العالم واجب الوجود لا لذات ولالغیره ، واجاب البعض عن ذلک الاعتراض بماحاصله ان المراد من قوله جائز الوجود هوالذات الجائز الوجود ولاشک ان محدث العالم لوکان الذات الجائز الوجود لکان من جملة العالم لانه یصدق علی الذات الجائزالوجود انه ماسوی الله تعالی مما یعلم به الصانع وحینئذٍ لایرد اعتراض الصفات فقط وکذا مجموع الذات والصفات ورد علی هٰذا الجواب ایضًا عبدالحکیم السیالکوتی بوجهین : الاول ان علی هٰذا یجوز للخصم ان یقول بانه یجوز ان یکون محدث العالم صفة من صفات الله تعالی وهی لیست الذات جائز الوجود حتی یکون من جملة العالم ، والثانی ان هٰذا الجواب یوهم ان المقصود هٰهُنا نفی کون الذات الجائزالوجود محدثًا للعالم ولایکون المقصود نفی الصفة الجائز الوجود محدثةً للعالم مع ان الامر لیس کذلک بل المقصود نفی کون الشیء محدثًا للعالم عن کل واحد من الذات الجائز والصفة الجائز الوجود ثم ان العلامة الخیالی اورد هٰهُنا اعتراضًا وهوانه یجوز ان یکون المحدث للعالم الجائز الوجود ویجوز ان یکون من جملة العالم ولکن لانسلم ان علی هٰذا التقدیر یلزم ان یکون الشیء علة لنفسه وکذا یلزم ان یکون الشیء علامة ودلیلاً علی نفسه لان مرادنا هٰهُنا هوالعالم الذی ثبت وجوده فیجوز ان یکون ذلک المحدث من العالم الذی لم یثبت وجوده ولاشک انه لایلزم حینئذٍ کون الشیء علة لنفسه وکذا لایلزم ان یکون الشیء علامة ودلیلاً علی نفسه ، واجاب عنه البعض بان الدلیل الذی اورده الشارح لاثبات ان محدث العالم واجب الوجود مبنی علی نفی المجردات التی من اجزاء العالم التی لم یثبت وجودها

واذا كان الامر كذلک فلايكون مالم يثبت من العالم محدثًا لماثبت وجوده من اجزاء العالم ، ورد عبدالحكيم السيالكوتی علی هٰذا الجواب بان هٰذا الجواب انماكان مستقيمًا لوكان دلائل نفی المجردات تامة وليس كذلک فان ادلة نفی المجردات غير تامة واجاب البعض الآخر عن اعتراض العلامة الخيالی بان هٰذا لايضرلانه اذا كان ذلک المحدث جائز الوجود وان كان غيرثابت الوجود فيجب انتهائه الی الواجب الوجود لاجل امكانه فيلزم اثبات واجب الوجود وكونه محدثًا للعالم ، ورد عبدالحكيم السيالكوتی علی هٰذا الجواب ايضًا بان ماذكره هٰذا الجواب هوالاستدلال بطريق الامكان ومقصود العلامة هوان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام فلايكون جوابه دافعًا لاعتراض العلامة ، واجاب بعض الفضلاء عن اعتراض العلامة الخيالی بان يكون ذلک الجائز الوجود لايمكن ان لايثبت وجوده وحدوثه علی تقدير كونه علة للعالم بلا لابد ان يكون موجودًا وكذا حادثًا علی تقدير ان يكون علة للعالم اما وجوده فلانه يكون علة لوجود العالم ولاشک انه لابد ان تكون علة الوجود موجودة واما حدوثه فلانه يكون ممكنًا ولاشک ان كل ممكن حادث فلوكان هٰذا الامر علة لوجود العالم لزم ان يكون محدث العالم الجزء الذی يكون وجوده ثابتًا وكذا حدوثه ثابتًا فيكون داخلاً فی العالم المعلول فيلزم كون الشیٔ علة لنفسه وكذا يلزم كون الشیء دليلاً وعلامة علی نفسه وهما باطلان ، ورد عبدالحكيم السيالكوتی علی هٰذا الجواب ايضًا بان ماقلت من حدوث كل ممكن غيرمسلم فان دونه خرط القتاد ، اقول الوجه لعدم تسليم ذلک هوان صفات الواجب تعالی ممكنة مع انها لاتكون حادثة بل تكون قديمة لان علی تقدير حدوث صفات الواجب تعالی يلزم قيام الحوادث بذات الواجب تعالی وكذا يلزم خلو الواجب عن صفات الكمال فی الازل ، واجاب البعض عن اعتراض العلامة الخيالی بان المراد من المحدث فی كلام المصنف هوالمحدث بالذات وهوالذی لايكون محتاجًا الی الغيرواذا كان المراد هٰذا المحدث بالذات فلايكون جزءً من العالم الذی لم يثبت وجوده لان هٰذا الجزء لايمكن ان يكون محدثًا بالذات لان هٰذا الجزء يكون محتاجًا فی وجوده لكونه ممكنًا الی الواجب تعالی وهٰذا الجواب رده العلامة الخيالی بان ارادة المحدث بالذات من المحدث لايوافقه كلام الشارح وذلک لان كلام الشارح حيث قال ضرورة امتناع ترجيح ـ الخ ـ صريح فی ان المراد هوانه لابد من استناد المحدثات الی محدث مطلقًا سواء كان محدثًا بالذات اوبالغير وذلک لان

الضروری فی دفع ترجیح بلامرجح هومطلق المحدث سواء کان باالذات اوباالغیر ولایکون الضروری هوالمحدث باالذات فقط.

قوله ﴿وقریب من هٰذا مایقال﴾ اعلم ان فی المشارالیه للفظ هٰذا احتمالات ثلاثة : الاول ان یکون المشارالیه مجموع العلاوة وماقبل العلاوة ، والثانی ان یکون المشارالیه العلاة فقط والثالث ان یکون المشار الیه ما قبل العلاوة وهٰذه الثلاثة هی الاحتمالات العقلیة والحق هوالاحتمال الثالث وهوان یکون المشارالیه ماقبل العلاوة فقط وذلک لانه لامناسبة بین العلاوة وبین هٰذا الدلیل اصلاً ثم ان عبارة الشارح تدل علی ان بین الدلیل فرق ومناسبة ولیس بینهما اتحاد بحت ولاتباین محض فاالفرق بینهما بیّنه العلامة الخیالی بان الاول طریقة الحدوث وان الثانی طریقة الامکان وهٰذا الفرق ذکره عصام الدین ایضًا وقال صلاح الدین فی بیان الفرق بینهما بان الاول استدلال بنفی کون المبدء من جملة العالم والثانی استدلال بنفی کون المبدء من جملة الممکنات فاالثانی طریقة الامکان والاول یعم طریقة الامکان والحدوث وانکرالکسیلی عن الفرق بین الاستدلالین وقال انه لافرق بین هٰذین الاستدلالین بل کلاهما طریقة الامکان کما اشار الیه الشارح فی اول المبحث ، اقول اشار الشارح الی ذلک فی قوله احد طرفی الممکن ـالخ ـ حیث ذکرالممکن مکان الحادث ویمکن الجواب بان القول بوجود الفرق بین الاستدلالین انماهو بقطع النظر عن اشارة الشارح ثم ان المناسبة بین الاستدلالین ثابتة بوجوه : الاول هوان المقدم فی الشرطیة کل واحد من الاستدلالین یقتضی دخول المبدء فی التالی ، والثانی : ان دخول المبدء فی التالی فی کل واحد من الاستدلالین یقتضی انتفاء المبدئیة ، والثالث ان کل واحد من الاستدلالین یقتضی ان یکون المبدء مبدءً للاشیاء باسرها ، والرابع هوانه لم یؤخذ بطلان الدور والتسلسل مقدمة فی شیء من الدلیلین ثم ان هٰذا الدلیل علی نمط القیاس الاستثنائی الرفعی تقریره هٰکذا لوکان مبدء الممکنات ممکنًا لزم ان یکون من جملة الممکنات لکن التالی باطل فاالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالی فاثبته بقوله فلم یکن مبدءً لها وتقریره هوان المبدء لوکان من جملة الممکنات یلزم ان لایکون مبدءً للمکنات لکن التالی باطل فاالمقدم مثله اما بطلان التالی فلانه یلزم خلاف المفروض لانا قدفرضناه مبدءً واماالملازمة فلانه لوکان مبدءً للمکنات علی تقدیر ان یکون هوایضًا من جملة الممکنات لزم کون الشیء مبدءً علة لنفسه وهوباطل وایضًا یمکن تقریرهٰذا الدلیل علی نمط

القياس الاقتراني الشرطي تقريره هٰكذا لو كان مبدء الممكنات ممكنًا لكان من جملة الممكنات وكلما كان من جملة الممكنات فلايكون مبدءً للممكنات ينتج ان مبدء الممكنات لوكان ممكنًا فلايكون مبدءً للممكنات اماالملازمة فی إلشرطية الاولی فظاهرة واما فی الشرطية الثانية فلان المبدء لوكان مبدء علی تقديران يكون من جملة الممكنات يلزم كون الشیء مبدءً لنفسه وذلک باطل.

قوله ﴿وقديتوهم ان هٰذا دليل﴾ المتوهم هوالسيدالسند الشريف ومراده من الدليل هوالدليل الثانی الذی هوبطريق الامكان.

قوله ﴿هواشارة﴾ يعنی ان هٰذا الدليل المذكورفيماسبق اشارة الی احد ادلة بطلان التسلسل ثم ان فی كلام الشارح نسختان احداهما نسخة بطلان التسلسل والأخری نسخة ابطال التسلسل ومعنی بطلان التسلسل ظاهر واما معنی ابطال التسلسل فهوانه عبارة عن اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل مثلاً ولماكان هٰذا الدليل الذی اورده الشارح دليل من ادلة بطلان التسلسل فاالتمسک بهٰذا الدليل لاثبات الواجب افتقار الی اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل فيكون الی هٰذه الاقامة افتقار الی ابطال التسلسل لان ابطال التسلسل عبارة عن الاقامة المذكورة وبهٰذا اندفع الاعتراض الذی ذكره المحشی فی الحاشية .

قوله ﴿لاستحالة كون الشیء علة لنفسهٖ ولعلله﴾اعلم انه اذا كان جميع الممكنات علة لجميع الممكنات يلزم المحذور الواحد وهوكون الشیء علة لنفسه واما اذا كان البعض علة لجميع الممكنات فيلزم حينئذٍ محذوران الاول كون الشیء علة لنفسه والثانی كون الشیء علة لعلله ووجه لزوم المحذور الاول علی تقديران يكون جميع الممكنات علة للجميع ظاهر واماالزومه علی تقديران يكون بعض الممكنات علة لجميعها فهوان البعض اذا كان علة للجميع فيكون ذلک علة لنفسه لان ذلک البعض داخل فی الجميع واماالزوم المحذور الثانی فلانه اذا كان البعض من الممكنات علة لجميع الممكنات فلاشک ان هٰذا البعض ايضًا من جملة الممكنات فلابد من وجود العلة لهٰذا البعض ايضًا وتلكه العلة ايضًا من جملة الممكنات فلابد لها من وجود العلة وتلک العلة ايضًا من الممكنات وهٰكذا فاذا كان البعض علة لجميع الممكنات فلامحالة يكون علة لنفسه وكذا لعلله فلامحالة يكون علة لنفسه وكذا لعلله لان نفسه وكذا علله من جملة جميع الممكنات وكون الشیء علة لنفسه وكذا كونه علة

لعلله باطل اما بطلان الاول فلان علة الشیء یکون مقدمًا علی الشیء باالذات و التقدم یقتضی المغایرة بین المتقدم وبین المتقد علیه و لامغایرة بین الشیء وبین نفسه واما بطلان تقدم الشیء علی علله فلان علة الشیء یکون مقدمًا علیه باالذات فلوتقدم الشیء علی علته یلزم تقدمه علی نفسه بمرتبتین ولاشک ان التقدم بمرتبة واحدة باطل فاالتقدم بمرتبتین یکون باطلاً باالطریق الاولی ثم ان عصام الدین اورد علی البرهان المذکور لابطال التسلسل اعتراضًا وجوابًا ، امااالاعتراض فهوان هٰذا الدلیل منقوض بمجموع الواجب والممکنات فان هٰذا المجموع محتاج الی العلة لاجل کونه ممکنًا مع ان علة هٰذا المجموع هوالجزء وهوالواجب فلایجب ان تکون علة المجموع خارجًا عنه ،وحاصل الجواب انه فرق بین جمیع الممکنات وبین مجموع الممکنات والواجب وذلک لان جمیع الممکنات یحتاج الی العلة وتکون تلک العلة علة لکل جزء من جمیع الممکنات بخلاف المجموع من الواجب وجمیع الممکنات فان هٰذا المجموع وان کان محتاجًا الی العلة ولکن تلک العلة لاتکون علة لکل جزء من هٰذا المجموع بل علة للممکنات فقط دون الواجب فاالمراد فی ذلک الدلیل هوان الجزء لایکون دلیلاً للمجموع بحیث ان یکون دلیلاً لکل جزء من ذلک المجموع .

قوله ﴿برهان التطبیق﴾ قال العلامة الخیالی ان البرهان السابق انمایبطل التسلسل وعدم التناهی فی العلل وذلک لان حاصل هٰذا الدلیل هوانه لابد لسلسلة المعلولات من وجود العلة الخارجة عن تلک السلسلة فتقف سلسلة العلل هناک ولایدل ذلک البرهان علی بطلان عدم تناهی المعلولات واما برهان التطبیق فهویعم العلل والمعلولات فان فرض الجملتین ممکن فی کل واحد من سلسلة العلل وسلسلة المعلولات وایضًا ان البرهان السابق انما یبطل التسلسل وعدم التناهی فی الامور المجتمعة فقط وذلک لان العلل لابد ان تکون مجتمعة فی الوجود وبرهان التطبیق یبطل عدم التناهی فی الامورالمجتمعة وکذا یبطل عدم التناهی فی الامور المتعاقبة ثم الامور المجتمعة اعم من ان تکون مترتبة اوغیرمرتبة ثم الترتیب اعم من ان یکون طبعًا اویکون وضعًا فمثال الامورالجتمعة المترتبة طبعًا کاالعلل والمعلولات ومثال الامورالمجتمعة المترتبة وضعًا کاالابعاد من الطول والعرض والعمق ومثال الامور المجتمعة الغیرالمترتبة کاالنفوس الناطقة عند ارسطو فانها تکون غیرمتناهیة عنده وتکون قدیمة باعتبار النوع وافرادها حادثة بحدوث الابدان ومثال الامور المتعاقبة

كاالحركات الفلكية فان الفلك عندالحكماء قديم وحركاته المتعاقبة غيرمتناهية.

قوله ﴿ ومماقبله بواحد﴾ ثم انه لايجب وجود الجملتين فى الخارج بل يكفى لذلك ان توجد فى الخارج جملة غير متناهية لانه ينتزع عن تلك الجملة جملة ثانية وتكون الجملة ناقصة عن الجملة الاولى سواء كان النقصان بواحد اوباكثر من واحد وماذكر الشارح بواحد فانماهو بطريق التمثل كمايدل عليه قوله مثلاً وليس التوقف على ذلك وكذا قوله من المعلول الاخير انماذكره بطريق التمثيل لان هذا البرهان عام يجرى فى المعلولات وغيرها.

قوله ﴿ثم نطبق﴾ثم ان معنى الاطباق بين الجملتين ذكرالشارح بقوله بان نجعل الاول من الجملة الاولى ـ الخ ـ (فانقيل) لانسلم التطبيق بين اجزاء الجملتين لان ذلك انما يكون ممكنًا فى الامورالمترتبة ولايمكن فى الامورالغيرالمترتبة وهذا البرهان كما يجرى فى الامور المترتبة فكذلك يجرى فى الامورالغيرالمترتبة ايضًا ،و اجاب عنه المحشى بان ذلك انما كان واردًا لوكان المراد م التطبيق هومايكون بحسب الخارج وليس كذلك بل المراد منه هوالتطبيق بحسب العقل ولاشك ان يحكم بطريق الاجمال باالتطبيق بين الامور الغير المترتبة ايضًا.

قوله ﴿كان الناقص كاالزائد﴾ اعترض عليه المحشى بشقين حاصله ان المراد بكون الناقص كاالزائد لايخلواما ان يكون المراد منه التساوى فى الكمية اويكون المراد منه عدم تصور عدم وقوع جزء من احدهما فى مقابلة الجزء من الآخر فعلى الاول لانسلم انه يكون الناقص كاالزائد على تقديران يكون بازاء كل جزء من السلسلة الاولى جزء من السلسلة الثانية يعنى ان هذه الملازمة ممنوعة وذلك لان التساوى فى الكمية انماهو من خواص المتناهى ولايوجد فى غيرالمتناهى فلايصح ارادة هذا الشق الاول وعلى الثانى لابأس بكون الناقص كاالزائد اى بوقوع جزء من الثانية فى مقابلة كل جزء من الاولى لان ذلك ليس لاجل وجود التساوى بين الجملتين بل ذلك لاجل عدم التناهى فى كل واحدة من الجملتين ، واجاب عنه الفاضل الفرهارى ولكن رد عبيدالله الكندهارى على ذلك الجواب ، اقول يختلج فى قلبى جواب فان كان صوابًا فمن الله وان كان خطاءً فمن قصورذهن هذا العبدالضعيف وهو انا نختارالشق الثانى ولكن لانسلم ان كون الناقص كاالزائد لايكون محالاً بل ذلك محال لان المفروض هوالتفاوت بين الجملتين وعلى ذلك التقديرلم يوجد التفاوت بينهما فلزم من

ذلک خلاف المفروض.

قوله ﴿فتقطع الثانية﴾ اعترض المحشى على الشارح بانه ينفى ان يقتصر على هٰذا القدر ولايذكر المقدمات الباقية لان السلسلة واحد والفرق بين الجملتين انماهوباالكلية والجزئية فانقطاع احدى الجملتين عين انقطاع الجملة الأُخرى ، اقول يمكن ان يجاب عنه بان انقطاع احدى الجملتين اى جملة الجزء انمايكون انقطاع الجملة الأُخرى اى جملة الكل اذا كان نقصان الجزء عن الكل وزيادة الكل على الجزء بقدرمعلوم واما اذا كان بقدر غير معلوم فلايكون انقطاع الجزء عين انقطاع الكل فزيادة المقدمات الباقية انماهى لبيان ان نقصان الجزء وزيادة الكل بقدرمعلوم فاالحاجة ماسة الى زيادة هٰذه المقدمات.

قوله ﴿وهٰذا التطبيق﴾ جواب سؤال مقدر وهوان هٰذا البرهان منقوض لانه جارٍ بجميع مقدماته فى مراتب العدد وكذا لمعلومات الواجب تعالى ومقدوراته مع انها غير متناهية ولايثبت بهٰذا البرهان التناهى فيها اما جريانه فى مراتب الاعداد فهوانا نفرض جملة من الواحد الى غيرالنهاية ونفرض جملة ثانية من الاثنين الى غيرالنهاية ثم نطبق بين الجملتين وبعد ذلک نقول ان كان فى مقابلة كل مرتبة من الجملة الاولى مرتبة من الجملة الثانية يلزم ان يكون الناقص كاالزائد وهوباطل اولايكون فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم من ذلک تناهى الجملة الاولى مع ان مراتب الاعداد غيرمتناهية واما جريان هٰذا البرهان فى معلومات الواجب تعالى ومقدوراته فهوان جملة المعلومات زائدة على جملة المقدورات وذلک لان ذات الواجب تعالى وكذا المحالات العقلية معلومة للواجب تعالى وغيرمقدورة له تعالى فنطبق بين الجملتين فان كان فى مقابلة كل جزء من الجملة الاولى جزء من الجملة الثانية يلزم ان يكون الناقص كاالزائد وهوباطل وان لم يكن فى مقابلة كل واحد من الجملة الاولى واحد من الجملة الثانية تكون الثانية متناهية ويلزم من تناهى الجملة الاولى لان زيادة الجملة الاولى على الجملة الثانية انماهى بقدرمتناهٍ والزائد على المتناهى بقدرمتناهٍ لابد ان يكون متناهيًا مع ان كل واحد من مقدورات الواجب تعالى ومعلوماته غيرمتناهية فهٰذا الاعتراض نقض اجمالى وحاصل جوابه هوان لعدم التناهى معنيين الاول عدم التناهى الفعلى بان يكون الغيرالمتناهى موجودًا باالفعل والثانى عدم التناهى اللاتقفى وهان يكون الموجود باالفعل متناهيًا ومعنى عدم التناهى فيه ان لايقف على حدٍ معين بل اذا وصل الى اى حدٍ يتجاوز عنه الى حد آخر وانمايبطل بهٰذا

البرهان الغير المتناهي بالمعنى الاول ولايبطل به الغير المتناهي بالمعنى الثاني ومراتب الاعداد وكذا معلومات والواجب تعالى ومقدوراته تعالى غير متناهية باالمعنى الثاني لا باالمعنى الاول ، ثم ان عصام الدين اوردهٰهنا اعتراضين ، واجاب عنهما فحاصل الاعتراض الاول بان اعتراض مراتب العدد وارد على هٰذا البرهان باالنسبة الى علم الواجب تعالى فان علم الواجب تعالى شامل لمراتب العدد الغير المتناهية مفصلة وشامل لنسبة الانطباق بين الجملتين فعدم التناهي في مراتب العدد باالنسبة الى علم الواجب تعالى انماهو باالمعنى الاول وهٰذا البرهان جارٍ فيه مع ان عدم التناهي موجود ولم يبطل بهٰذا البرهان فتم النقض الاجمالي باالنسبة الى علم الواجب تعالى ، وحاصل جوابه ان هٰذا الاعتراض انماكان واردًا لوكان مراتب العدد الغير المتناهية معلومة للواجب تعالى بل امتنع تعلق علم الواجب تعالى بتلك المراتب الغير المتناهية فلايتم النقض الاجمالي باالنسبة الى علم الواجب تعالى ، وحاصل الاعتراض الثاني هوان الواجب تعالى عالم باالشيء ولاشك ان كل من علم الشيء امكنه ان يعلم كونه عالمًا بذلك الشيء واذا ثبت هٰذا باالامكان وجب ان يكون حاصلاً باالفعل في حق الواجب تعالى لكونه تعالى منزهًا عن طبعية القوة والامكان وعلى هٰذا يكون الواجب تعالى عالمًا باالشيء وعالمًا بكونه عالمًا بذلك الشيء وهٰكذا في المرتبة الثانية والثالثة الى مالا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غيرمتناهية وهي مرتبة باالطبع وتلك المراتب باسرها موجودة دفعةً واحدة والبرهان المذكور جاري فيها مع عدم بطلان عدم التناهي فيها ، واجاب عنه بجوابين الاول هوان العلوم اموراعتبارية والبرهان المذكور انمايبطل به الامور الواقعية دون الامور الاعتبارية وهٰذا البرهان انمايبطل به عدم التناهي في الامور الواقعية والثاني ان لانسلم لزوم عدم التناهي في الصورة المذكورة لان علمه تعالى بعلمه تعالى نفس علمه تعالى.

قوله ﴿تحت الوجود﴾ وقال المحشي احمدجند ان المراد من الوجود هوالوجود الخارجي وذلك لان الوجود الخارجي شرط لجريان برهان التطبيق عندالكل من المتكلمين والحكماء فلايجرى هٰذا البرهان في الامور الموجودة في الذهن فقط فهٰذا الشرط متفق عليه عندالكل وبعدالاتفاق في هٰذا الشرط اختلف المتكلمون والحكماء فان الحكماء يقولون باشتراط الشرطين الآخرين ايضًا الاول الترتيب بين الاحاد والثاني الاجتماع في الوجود فعندهم لايجرى هٰذا البرهان في الامور الغير المرتبة وكذا لايجرى في الامور المتعاقبة واما

المتكلمون فلايشترطون هٰذين الشرطين اى الترتيب والاجتماع فى الوجود فعندهم يجرى هٰذا البرهان فى الامورالغيرالمرتبة ايضًا وكذا يجرى فى الامور المتعاقبة وفائدة شرط الترتيب عند الحكماء هوعدم ابطال عدم تناهى النفوس الناطقة فانهم يقولون ان النفوس الناطقة غير متناهية ولايبطل بهٰذا البرهان عدم تناهى النفوس الناطقة لان الترتيب بين الاحاد شرط لجريان برهان التطبيق ولاشك ان النفوس الناطقة غيرمرتبة فلايوجد ذلك الشرط فيها ولكن عدم وجود هٰذا الشرط انماهوعلى مذهب افلاطون فانه يقول بقدم النفوس الناطقة وكذا يقولون بهٰذا اتباعه من الاشراقيين واما على مذهب ارسطو فهٰذا الشرط موجود عنده لان النفوس الناطقة وان لم تكن مرتبة بحسب ذواتها لكنها مرتبة بحسب ازمنة حدوثها لانها تكون حادثة بحدوث الابدان واما عندالمتكلمين فاالترتيب لمالم يكن شرطًا لجريان هٰذا البرهان فاالنفوس الناطقة متناهية عندهم ويبطل بهٰذا البرهان عدم تناهيها وفائدة شرط الاجتماع فى الوجود عند الحكماء عدم حدوث العالم بل قديم فاالدورات الفلكية والايام والشهور والسنين فيما مضى غير متناهية ولكن لايبطل عدم تناهيها ببرهان التطبيق لعدم وجود شرط الاجتماع فى الوجود واما عند المتكلمين فيبطل بهٰذا البرهان عدم تناهى هٰذه الامور المذكورة لان عندهم لايشترط الاجتماع فى الوجود لجريان هٰذا البرهان فلاتكون تلك الامور عندهم غيرمتناهية بل تكون متناهية فلايكون العالم قديمًا عندهم والالزم عدم التناهى فى الامور المذكورة بل يكون حادثًا.

قوله ﴿مع لاتناهيهما﴾ اعلم ان هٰهُنا احتمالين الاول ان النقض اجماليًا ويكون مراتب الاعداد مادة واحدة للنقض الاجمالى ومعلومات الواجب تعالى ومقدوراته مادة ثانية للنقض الاجمالى وتقريرنا المذكور فيما سبق مبنى على هٰذا الاحتمال ، والثانى ان يكون الوارد هٰهُنا نقصان الاول النقض الاجمالى ومادته مراتب العدد وتقريره مذكورفيماسبق ، والثانى النقض التفصيلى فيكون هٰذا النقض واردًا على مقدمة خاصة وهى قوله فتنقطع الثانية وتناهى -الخ- وحاصلها هوانه اذا لم يكن بازاء كل جزء من الجملة الاولى جزء من الجملة الثانية تنقطع الجملة الثانية وتناهى فاورد المعترض النقض عليه بانا نمنع تلك المقدمة يعنى لانسلم انقطاع الجملة الثانية وكونها متناهية على تقديران لايوجد بازاء كل جزء من الجملة الاولى جزء من الجملة الثانية ويسند ذلك المنع معلومات الواجب تعالى ومقدوراته فان معلومات الواجب تعالى اكثر من مقدوراته فيوجد فى المعلومات شىء لايوجد بازائه جزء من الجملة

الثانية وتناهيها فان كل واحدة من الجملتين غيرمتناهية فحاصل الجواب حينئذٍ عن النقض التفصيلي هوان ماذكرته من السند لايكون صالحًا وقابلاً لان يكون سندًا لهٰذا المنع لان المراد من عدم التناهي هوان يكون الغيرالمتناهي موجودًا باالفعل فاذا كان الغيرالمتناهي بهٰذا المعنى فاذا لم يوجد في الجملة الثانية بازاء ماكان موجودًا في الجملة الاولى يلزم انقطاع الجملة الثانية وتناهيها وعدم التناهي في معلومات الواجب تعالى ومقدوراته لايكون بهٰذا المعنى بل عدم التناهي فيهما انماهوبمعنى لايقف عند حدٍ واماالموجود باالفعل فيهما فهومتناه لاغيرمتناهٍ

قوله ﴿يعنى صانع العالم﴾ قال عصام الدين غرض الشارح من هٰذه العناية دفع وهم الاستدراك في ذكرالواحد بعد ذكرلفظ الله فان المتوهم يتوهم ان ذكرلفظ الواحد بعد ذكر لفظ الله مستدرك وذلک لان لفظ الله لاجل انه اسم للجزئي الحقيقي لايحتمل غيرالواحد لان المعتبر في الجزئي الحقيقي هومنع الاشتراک بين الكثيرين فلفظ الله يدل على الوحدة فيكون ذكرالواحد بعده مستدركًا ،وحاصل الدفع ان لفظ الله انمايدل على الوحدة في الذات ولايدل على الوحدة في صفة ولفظ الواحد انما اورده لان يدل على الوحدة في صفة الصانعية للعالم وفي صفة وجوب الوجود فالمراد من الواحد هوالواحد في صفة الصانعية وفي صفة وجوب الوجود فلايكون ذكرالواحد بعد ذكر لفظ الله مستدركًا بل الاستدراک انماكان لازمًا لوكان المراد من الواحد هوالواحد في الذات ثم ان هٰذا التوهم ودفعه جاريان في قوله تعالى (قُلْ هُوَاللّٰهُ اَحَدٌ) وجريانهما ظاهر مما سبق ولكن يردعليه بان المقصود من هٰذه الآية هوالرد على المشركين وهم لم يعتقدوا شركة معبودهم مع الواجب تعالى في وجوب الوجود وكذا في الصانعية للعالم بل اعتقدوا شركة معبودهم معه تعالى في استحقاق العبادة فلايستقيم ان يراد من الواحد في الآية المذكورة الوحدة في وجوب الوجود وفي الصانعية للعالم بل يجب ان يراد من الواحد هي الوحدة في استحقاق العبادة ، وأجيب عن هٰذا الايراد بان مناطق استحقاق العبادة هووجوب الوجود والصانعية للعالم فمن يعبد غيرالله تعالى نزل منزلة من يعتقد كون غيرالله واجب الوجود وصانعًا للعالم وبعد ذلک التنزيل يصح الرد المذكور ، ثم قال عصام الدين الاولى هوان يراد من الوحدة في الآية المذكورة هي الوحدة في استحقاق العبادة ، اقول وجه الاولوية عدم ورود الاعتراض حتى يحتاج في دفعه الى التنزيل المذكور وبايرادة الوحدة في استحقاق العبادة ايضًا يندفع وهم الاستدراک كما لايخفى (فانقيل) ان الواجب تعالى كما

هو واحد في وجود الوجود وفي الصانعية للعالم فكذلک واحد في جميع الصفات من العلم والقدرة والارادة وغيرذلک فماالوجه للشارح حيث خص الوحدة بوجوب الوجود والصانعية للعالم ، اجاب عنه عصام الدين بان هٰذه مسئلة التوحيد بعد اثبات الوجود ولاشک ان التوحيد ليس الا هٰذا القدر واماالتوحيد في الصفات الأُخر فله امكنة أُخرى وههُنا توجيه آخر لعبارة الشارح وهوانه ليس مقصود الشارح من هٰذه العناية دفع توهم الاستدراک في ذكرالواحد بعد ذكر لفظ الله وذلک لان الشارح قد فسرفيما سبق لفظ الله باالواجب الوجود وبعد ذلک التفسير لامحال لذلک التوهم لان على ذلک التفسير ان لفظ الله يدل على الوحدة بل معناه حينئذٍ هوالمفهوم الكلي وهوالواجب الوجود فلايكون دالاً على الوحدة لان المعتبر في مفهوم الكلي هوتجويز التكثر بل مقصود الشارح هي الاشارة الى الوجهين في وحدة الواجب [illegible] فان البراهين القائمة على وحدة الواجب تعالى بعضها أُقيم على ان صانع العالم واحد وذلک الدليل مثل برهان التمانع الذى ذكره الشارح في كلامه الآتي وبعضها أُقيم على ان الواجب الوجود واحد وهٰذا البعض لم يذكره الشارح وتقريره هٰكذا لووجد واجبان لاشتركا في وجوب الوجود وتمايزًا في غيره فيكون كل واحد من الواجبين مركبًا ممابه الاشتراک ومماب الامتياز ولاشک ان التركيب في الواجب محال وذلک لان المركب يكون محتاجًا الى اجزائه والاحتياج ينافي الوجوب فلايكون الواجب واجبًا فلزم خلاف المفروض فاشار الشارح الى الوجه الاول ان صانع العالم واحد واشار الى الوجه الثاني ولايمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة.

قوله ﴿برهان التمانع﴾ قال عصام الدين ان تسمية هٰذا البرهان ببرهان التمانع وجهين الاول ان الوجه تسمية هٰذا البرهان ببرهان التمانع هوان هٰذا البرهان مبني على فرض التمانع والثاني هوان الوجه تسمية هٰذا البرهان بهٰذا الاسم هوانه يستلزم تمانع الاِلٰهين عن الأُلوهية.

قوله ﴿تقريره انه لوامكن﴾ (فانقيل) لانسلم الملازمة بين امكان الاِلٰهين وبين امكان التمانع لان معنى الاِلٰه هوالواجب الوجود ولايلزم من امكان الواجبين امكان التمانع لانه يجوز ان يكون احدهما قادرًا كاملاً والآخر يكون معطلاً اوموجبًا اوناقصًا وحينئذٍ لايمكن التمانع بينهما اما على تقديرالتعطل والنقصان فظاهر واما على تقديرالايجاب فلانه يجوز ان تكون الآثارالصادرة عن الموجب بطريق الايجاب هي الآثارالصادرة عن المختار بتوسط القدرة

(اجاب عنه) العلامة الخيالی بان المراد من الالٰهين فی هٰذا الدليل هما الصانعان القادران علی الكمال بان يكون كل واحد منهما مختارًا ولاشک ان علی هٰذا التقدير يلزم من امكان الالٰهين امكان التمانع فثبت الملازمة ثم ان العلامة ذكراعتراضًا وجوابين عنه ، حاصل الاعتراض هو انه لم كان المراد من الالٰهين الصانعان القادران علی الكمال فلايكون هٰذا الدليل مطابقًا مع المدعی الذی ذكره بقوله ولايمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا علی ذات واحدة ـ الخ فانه يعلم من هٰذا ان المدعی هونفی الواجبين سواء كانا صانعين اولا والدليل انمايدل علی نفی الصانعين القادرين علی الكمال ، وحاصل جوابه الاول هوان المراد من وجوب الوجود فی المدعی هومايكون علی وجه الصنع والقدرة الكامله فيكون المقصود فی كل واحد من المدعی والدليل هو نفی الواجبين الصانعين لانفی الواجبين مطلقًا ، وحاصل جوابه الثانی هوان عدم المطابقة بين المدعی وبين دليله انماكانت لازمةً لوجاز فی الواجب الايجاب والتعطل والنقصان مع ان الامرليس كذلک فان الواجب لايكون موجبًا وكذا لايكون معطلاً وكذا لايكون ناقصًا فاعتبار الوجوب فی المدعی يستلزم اعتبار الصنع والقدرة الكاملة لوجود التلازم بين وجودب الوجود وبين الصنع والقدرة الكاملة ، ثم ان العلامة الخيالی اعترض علی الجواب الثانی بانا لانسلم ان الايجاب نقص فی الواجب تعالی فانه لوكان نقصًا يلزم ان لايكون الواجب تعالی موجبًا بالنسبة الی صفاته ايضًا مع انكم تقولون ان الواجب تعالی موجب باالنسبة الی صفاته تعالی ،وقال ان الفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب الممكنات بان الاول يكون كمالاً والثانی يكون نقصانًا مشكل ، واجاب البعض عن هٰذا الاعتراض بانا لانسلم ان الفرق المذكور مشكل بل هوواضح وذلک لان صفات الواجب تعالی كمالات له تعالی لان الخلو عنها نقصان ولاشک ان ايجاب الكمالات لايكون نقصًا بل يكون كمالاً بخلاف ايجاب غيرالكمالات فانه يكون نقصًا لامحالة ولايكون كمالاً اصلاً واعترض عبدالحكيم السيالكوتی علی هٰذا الجواب بان افاضة الوجود علی الممكنات خيروكمال فيلزم ان يكون هٰذا ايضًا بطريق الايجاب ،و اجاب عنه صاحب جامع التقارير بان الحق هوما قاله البعض من الفرق وان ماقاله السيالكوتی باطل لان ماقاله يستلزم قدم العالم المستلزم لمفاسد لاتحصی منها نفی الحشروالحساب فاالفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب غيرها حق لان من ايجاب الصفات لايلزم فساد اصلاً ومن ايجاب غيرالصفات يلزم مفاسد كثيرة.

قوله ﴿بان يريد احدهما﴾ هٰذا تفسير لقوله لامكن بينهما التمانع يعنى ان تصوير التمانع هٰكذا بان احدالاِلٰهين يريد حركة زيد وسكونه فى المثال اشارة الى انه يجب ان يكون الامر الذى وقع فيه التمانع ممكنًا بان وجوده وعدمه على السواء ولايكون ذلك الامر واجبًا وكذا لايكون ممتنعًا لانه لوكان ذلك الامر واجبًا بان يكون وجوده ضروريًا وعدمه ممتنعًا فلو تعلق ارادة احدالاِلٰهين بوجود ذلك الواجب وتعلق ارادة الآخر بعدم ذلك الواجب فنقول انه يحصل حينئذٍ مراد الاول ولايحصل مراد الثانى ، وان قلت انه لزم عجز الثانى قلتُ لانسلم لزوم عجزه لان العجز عبارة عن تخلف الارادة عن المراد الذى يصح تعلق القدرة به ولاشك ان عدم الواجب لاجل كونه ممتنعًا لايصح تعلق القدرة به لان تعلق القدرة يستدعى الامكان ولوكوان ذلك الامر ممتنعًا فلوتعلق اِرادة احدالاِلٰهين بوجود ذلك الممتنع وتعلق ارادة الآخر بعدم ذلك الممتنع فنقول ان مراد الثانى يكون حاصلاً ولايحصل مراد الاول ، وان قلت انه يلزم عجز الاول قلتُ لانسلم عجزه لان العجز عبارة عن تخلف الارادة عن المراد الذى يصح تعلق القدرة بذلك المراد ولاشك انه لايصح تعلق القدرة بوجود الممتنع لان وجوده ممتنع وتعلق القدرة يستدعى الامكان وكما انه اشترط لامكان التمانع امكان الامر الذى وقع فيه التمانع فكذلك اشترط لامكان التمانع ان يتعلق ارادة كل واحد من الاِلٰهين بالنقيضين فى زمانٍ واحدٍ لانه لوتعلق ارادة احدالاِلٰهين بوجودزيد فى زمان سابق وتعلق ارادة الآخر بعدم زيد فى زمان متأخر فنقول انه لايحصل مراد الثانى بل انمايحصل مراد الاول فقط ، وان قلت انه يلزم عجزالثانى قلت لانسلم لزوم عجزه وذلك لان العجز عبارة عن تخلف الارادة عن المراد الذى يصح تعلق الارادة بذلك المراد وعدم زيد فى هٰذه الصورة ممتنع باالغير لانه لما تعلق ارادة الاول بوجود زيد فى زمان سابق لزم منه امتناع عدمه باالغير ولاشك انه لايصح تعلق الارادة باالممتنع فهٰذا لايكون عجزًا واما عند اتحاد الزمان فلايكون عدمه ممتنعًا باالغير كما ان وجوده لايكون ممتنعًا فاالاتحاد الزمانى شرط لامكان التمانع.

قوله ﴿لان كلاً منهما فى نفسه﴾ هٰذا دليل الملازمة فى المقدمة الشرطية التى هى قوله لوامكن اِلٰهان لامكن بينهما تمانع فان برهان التمانع على نمط القياس الاستثنائى الرفعى فاالمقدمة الشرطية مذكورة واما المقدمة الاستثنائية فمطوية وهى قوله لكن التالى باطل ، وحاصل دليل الملازمة هوان كلاً من حركة زيد وسكونه امرممكن فى نفسه وكذا تعلق الارادة

بكل واحد منهما ايضًا ممكن ولاشك ان امكان التمانع عبارة عن امكان تعلق ارادة احدهما بحركة زيد والآخر بسكونه .

قوله ﴿اذ لاتضادبين الارادتين﴾ جواب سؤال مقدر وهوانه يجوز ان يكون بين الارادتين تضاد فيجوز ان يودج الالٰهان ولكن لايصح اجتماع ارادتيهما فى زمان واحد بان يتعلق فى زمان واحد ارادة احدهما وبحركة زيد ويتعلق ارادة الآخر بسكونه ، وحاصل جوابه انه لاتضاد بين ارادتين فيجوز الاجتماع بينهما وانما التضاد بين المرادين فلووجد الالٰهان فلامحالة يجوز ان يتعلق ارادة احدهما بحركة زيد والآخر بسكونه ويرد على الشارح اعتراض بوجوه ثلاثة الاول هوان توهم عدم اجتماع الارداتين على تقدير ان يكون بينهما تضاد لايصح لان حاصل ذلك التوهم هوانه لايجوز اجتماع الارادتين فى زمان واحد ولاشك ان هٰذا التوهم غيروارد على تقدير التضاد لان فى صورة التضاد يجوز اجتماع المتضادين فى زمان واحد فى محلين وان لم يجز ذلك الاجتماع من محل واحد ولاشك ان المحلين متغايران لان احدالمحلين هوحركة زيد والمحل الآخر هوسكون زيد والثانى ان المانع من الاجتماع فى زمان واحد لايكون منحصرًا فى التضاد فلاينتفى مع الاجتماع على تقدير انتفاء التضاد لانه يجوز ان يكون المانع من الاجتماع غيرالتضاد من الاقسام الثلاثة الأُخر للتقابل ،و الثالث انه يلزم من كلام الشارح انه لاتضادبين الارادتين ولكن التضاد موجود بين المرادين وهماالحركة والسكون مع ان التقابل بين الحركة والسكون تقابل العدم والملكة فان الحركة عبارة عن الخروج من القوة الى الفعلية على سبيل التدريج فتكون ملكة والسكون عدم الحركة عما من شانه الحركة فيكون السكون عدم تلك الملكة ، والجواب عن هٰذه الوجوه الثلاثة هوان هٰذه الوجوه الثلاثة انماتكون واردة لوكان مراد الشارح من التضاد معناه الاصطلاحى وليس كذلك بل المراد منه معناه اللغوى وهوالتدافع المانع عن الاجتماع فى زمان واحد سواء كان ذلك الاجتماع فى محل واحد اوفى محلين ولاشك ان على تقدير ارادة هٰذا المعنى من التضاد لايرد واحد من تلك الوجوه الثلاثة كما يظهر ذلك باالتأمل الصادق.

قوله ﴿ وحينئذٍ اما ان يحصل الامران﴾ هٰذا دليل لابطال تالى اصل الدليل فتالى اصل الدليل هوامكان التمانع وكان المقدم لاصل الدليل هوامكان الالٰهين ثم ان دليل بطلان التالى لاصل الدليل غيرمذكور فى عبارة الشارح وماهومذكور فى عبارته فهودليل الملازمة فتقرير

ذلک الدليل هو انه لو امكن التمانع بين الالٰهين فاما يلزم اجتماع الضدين اويلزم عجز احدهما لكن التالى بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالى فظاهر واما الملازمة فاثبتها الشارح بقوله وحينئذٍ اما ان يحصل الامران ـ الخ ـ وحاصل كلامه فى اثبات تلک الملازمة هو ان على تقدير تعلق ارادة احد الالٰهين بحركة زيد وتعلق ارادة الآخر بسكونه لايخلو اما ان يحصل الامران اى الحركة والسكون فلزم الشق الاول من التالى وهو اجتماع الضدين اولايحصل الامران بل يحصل احدالامرين من الحركة اوالسكون فيلزم الشق الثانى من التالى وهو عجز احدهما وهو الذى لم يحصل مراده والجعز امارة الحدوث والامكان لان فيه شائبة الاحتياج الى ان لايزاحمه الآخر فى تحصيل مراده ولاشک ان الاحتياج ينافى وجوب الوجود

قوله ﴿وهو امارة الحدوث﴾ (فانقيل) الامارة عبارة عن الدليل الظنى اى الدليل الذى يفيد الظن ولاشک ان الدليل الظنى لايكون مفيدًا فى المطالب اليقينية خصوصًا فى اثبات التوحيد ، اجاب عنه العلامة الخيالى بان هٰذا انماكان واردًا لوكان المراد من الامارة معناها وهو الدليل الظنى بل المراد منه الدليل ولاشک ان الدليل لايكون مختصًا باالظنى بل يعم الظنى واليقينى.

قوله ﴿من شائبة الاحتياج﴾ ولاشک ان الاحتياج ينافى الوجوب الوجود فاالمحتاج لايكون الاممكنًا ولايوجد الاحتياج فى الواجب (فانقيل) ان الاحتياج على نوعين الاول الاحتياج فى الوجود والثانى الاحتياج فى ايجاد شىء آخر والمنافى لوجوب الوجود انماهو الاحتياج فى الوجود لاالاحتياج فى الايجاد واللازم هٰهُنا انماهو الاحتياج فى الايجاد دون الاحتياج فى الوجود ، اجاب عنه العلامة الخيالى بانا لانسلم ان الاحتياج فى الايجاد الى الغير لاينافى وجوب الوجود لذاته بل الاحتياج مطلقًا اى سواء كان فى الوجود اوكان فى الايجاد ينافى الوجود فان الاجماع منعقد على ان مطلق الاحتياج ينافى وجوب الوجود وكذا الاحتياج فى شىء آخر مغاير عن الوجود والايجاد ينافى الوجوب الوجود لذاته وورد على هٰذا الجواب بان الاجماع حجة سمعية وكلامنا انماهو فى الدليل العقلى والا لم يكن حاجة الى تطويل الكلام فى اثبات التمانع بل يكفى ان يقول من اوالامر اخبرنا الصادق بانه تعالى واحد ، واجاب العلامة الفرهارى بجوابين : الاول ان هٰذا انماكان واردًا لوكان مرادالعلامة الخيالى من الاجماع هواجماع الأمة وليس كذلک بل المراد منه هواجماع العقلاء كلهم حتى القائلين

ـد حو د الشريک للواجب تعالى فيكون جواب العلامة الخيالي جوابًا الزاميًا والثانی ان مراد
ـعلامة الخيالی من الاجماع هوكون هٰذا الحكم ای الاحتياج مطلقًا ينافی وجوب الوجود
بدهی فهٰذا من قبيل ذکر الملزوم وارادة اللازم وبهٰذا الجواب الثانی اندفع اعتراض آخر
وهوان جواب العلامة الخيالی انمايصح ويصير حجة علی من يقول باالاجماع واما من لايقول
بكون الاجماع حجة فلايصير جوابه حجة عليه ووجه الاندفاع ظاهر ، اقول ان الجواب الثانی
لايخلو عن خدشة وذلک لانه يظهرمن ذلک الجواب ان البداهة لازمة مع الاجماع يعنی ان
الحكم الذی ثبت باالاجماع يكون العلم به بدهيًا مع ان الامرليس كذلک فان العلم الحاصل
من الاجماع استدلالی وكون الاجماع فی حكم الخبر المتواتر لايستلزم ان يكون العلم
الحاصل باالاجماع يكون بدهيًا وان كان العلم الحاصل باالخبر المتواتر بدهيًا لان كون خبر
اهل الاجماع فی حكم الخبر المتواتر انماهو فی ان كل واحد خبر كثرة وليس فی ان كل
واحد يفيد العلم البدهی (فانقيل) لانسلم ان الاحتياج يكون نقصًا مطلقًا فان الواجب تعالى
يحتاج فی الايجاد امكان الشیء لانه اذا لم يمكن الشیء لايمكن ايجاده ، وأُجيب عنه ان هٰذا
ليس باحتياج وانماكان هٰذا احتياجًا لوقصد الواجب تعالى الی ايجاد الممتنع وليس كذلک
فان الواجب تعالى استحال ان يقصد الی ايجاد الممتنع وهٰذا الاعتراض اورده عبدالحكيم
السيالكوتی ، والجواب المذكورعنه ذكره العلامة الفرهاری والعلامة عبدالحكيم السيالكوتی
امر باالتأمل فی آخرالاعتراض فاقول لعل يكون فی ذلک اشارة هٰذا الجواب الذی ذكره
العلامة الفرهاری ثم ان العلامة الخيالی ذكراعتراضًا علی قول الشارح اولاً فيلزم عجز
احدهما ـ الخ ـ ثم اجاب عنه فحاصل اعتراضه هوان عدم حصول المراد لوكان عجزًا ان تقول
المعتزلة بعجز الواجب تعالى لانهم يقولون ان طاعة الفاسق مراده ولكن لاتحصل ففی هٰذه
الصورة وجد تخلف المراد عن ارادة الواجب تعالى عند المعتزلة ، وحاصل جوابه هوان
الارادة والمشية علی نوعين قطعية والتفويضية فهم لايقولون باالتخلف عن الاول ويقولون
باالتخلف عن الثانی والعجز انمايتحقق باالتخلف عن النوع الاول ولايتحقق باالتخلف عن
النوع الثانی (فانقيل) لوتم برهان التمانع لزم عدم الواجب المختار لكن التالی باطل فاالمقدم
مثله امابطلان التالی فظاهر واماالملازمة فلان صفات الواجب تعالى صادرة عنه تعالى
باالايجاب فان اراد الواجب تعالى اعدام البعض من تلک الصفات فان حصل كل من مقتضى

الـذات وهووجود ذلـك البعض من الصفات والارادة وهوعدم ذلك البعض من الصفات يلزم اجتمـا ع الـضـديـن وهـمـا الـعـدم والوجود باالنسبة الى البعض من تلك الصفات وان حصل مقتضى الذات ولم يحصل مقتضى الارادة لزم العجز لانه لزم تخلف المراد عن الارادة وما هٰذا الاعـجـز وان حـصل مقتضى الارادة ولم يحصل مقتضى الذات لزم تخلف المعلول وهووجود ذلك البعض من الصفات عن العلة التامة اى ذات الواجب تعالى ، واُجيب عن هٰذا ان البرهان الـمـذكـور انـمـالـم يـكن تامًا لوكان هٰذا المحال الذى ذكرته فى الاعتراض لازمًا من البرهان الـمـذكـور وليس كذلك فان المفروض فى هٰذا البرهان هوتعلق الاردتين معًا وهٰهُنا لم يفرض تـعـلـق الـذات وتعلق الارادة معًا فان تعلق الذات بايجاد الصفة قديم وتعلق الارادة بعدم الصفة حـادث فـاالتـعـلـقان فى البرهان المذكوربطريق المعية والتعلقان فى الصفات لايكونان بطريق المعية ، وايضًا اُجيب عنه بانا نختار الشق الثانى والشقوق الثلاثة وهوانه يحصل مقتضى الذات ولايـحـصـل مقتضى الارادة ، وان قلت ان هٰذا عجز ، قلتُ نسلم ان ذلك عجز ولكن لانسلم ان هٰـذا الـعـجـز يـنـافـى وجـوب الـوجـود لان هٰـذا العجز ناشٍ عن كون كمالاته تعالى ممتنعة الانـفـكـاك عـنـه تعالى فهويشعر بكماله تعالى لابنقصانه تعالى وانما المنافى لوجوب الوجود هوالعجز الحاصل من مصادم اجنبى.

قوله ﴿هٰـذا تـفـصيل مايقال﴾ وانماكان ماذكره الشارح من برهان التمانع تفصيلاً لما يقال لان الشارح ذكر اجتماع الضدين ولم يذكراجتماع الضدين فيما يقال والوجه لعدم ذكره هـوان استـحالته ظاهرة غنية عن البيان ولذا ذكر المحشى فى تفصيل مايقال اجتماع الضدين ، فـحاصل كلام المحشى هوانه اذا اراد احدهما امرًا كحركة زيد مثلاً فاما ان يقدر الآخر بارادة ضده اولايقدر فان قدر الآخر على ضده فاما ان يقع مرادهما اويقدرمرادالآخر فقط دون الاول فعلى الاول لزم اجتماع الضدين وعلى الثانى لزم عجزالاول وان لم يقدر الآخر على الضد يلزم عجز ذلك الآخر ولاشك ان العجز مناف للاُلوهية.

قوله ﴿وبـمـاذكـرنا يندفع﴾ غرض الشارح بيان مدح تقريره لبرهان التمانع بان بهٰذا التـقـريـر انـدفع الاعتراضات الثلاثة الواردة على برهان التمانع بقطع النظر عن تقرير الشارح ، وحـاصل الاعتراض الاول هوانا لانسلم وجود التمانع على تقدير وجود الالٰهين لجواز ان يتفقا عـلـى امـرواحـد فهٰـذا الاعـتـراض وارد عـلـى الـمـلازمة بين وجود الالٰهين وبين وجود التمانع

واندفاع هٰذا الاعتراض انماهو بقول الشارح (لامكن بينهما التمانع ـ الخ) ووجه الانفاع بهٰذا هوان الاعتراض المذكور انماكان واردًا لوكان المراد من التمانع هوالتمانع باالفعل وليس كذلك بل المراد من التمانع هوامكان التمانع اى التمانع باالقوة ولاشك ان الملازمة وان لم تصح على تقديرايرادة التمانع باالفعل ولكن تصح على تقديرارادة التمانع بالامكان لان جواز الاتفاق لاينافى امكان التمانع ولاشك ان امكان التمانع يكفى لاثبات المطلوب لان امكان التمانع يستلزم اما امكان اجتماع الضدين او امكان عجز احدهما ولاشك ان كل واحد منهما محال ، وحاصل الاعتراض الثانى هوانه يجوز ان تكون المخالفة والممانعة ممكنة لانهما يستلزمان المحال وهواما اجتماع الضدين اوعجز احدهما فحينئذٍ يجوز وجود الالٰهين لان المانع من وجودهما هوامكان الممانعة والمخالفة ولماكان محالين فلايوجد المانع عن وجود الالٰهين واندفاع هٰذا الاعتراض بقوله لان كلاً منهما فى نفسه اومرممكن ـ الخ ـ وحاصل جوابه ان المخالفة والممانعة انمايكونان محالين لوكان الواحد من حركة زيد اوسكونه محالاً فان عدن استحالة احدهما لاتكون الممانعة ممكنة بل تكون محالة ، وحاصل الاعتراض الثالث هوانه يجوز ان يمتنع اجتماع الارادتين اى ارادة احدهما حركة زيد وارادة الآخر سوكنه مثل امتناع ارادة الواحد حركة زيد وسكونه معًا وعلى تقدير امتناع اجتماع الارادتين تكون الممانعة محالاً واذا كان الممانعة محالاً فيجوز وجود الالٰهين لان المانع من وجود الالٰهين هوامكان الممانعة والمخالفة واندفاع هٰذا الاعتراض بقوله اذ لاتضاد بين الارادتين ـ الخ ـ وحاصل جوابه هوان اجتماع الارادتين انماكان محالاً لوكان بين الارادتين تضاد وليس كذلك فانه لاتضاد بين الارادتين وليس اجتماع الارادتين مثل ارادة الواحد حركة زيد وسكونه فانه محال فاذا امكن اجتماع الارادتين امكن التمانع واذا امكن التمانع يكون وجود الالٰهين محالاً لاممكنًا.

قوله ﴿واعلم ان قوله تعالى (لَوْكَانَ فِيهِمَا ـ الآيه ـ)﴾ هٰهُنا امران الاول ظاهر هٰذه الآية والثانى الدليل المشار اليه بهٰذه الآية وهوباطن هٰذه الآية فظاهر هٰذه الآية حجة اعناقية اى تفيد الظن والاقناع ولاتفيد الجزم والقطع وانماكان ظاهر هٰذه الآية حجة اقناعية لان معناها بناءً على الظاهر انه لوكان فى الارض والسماء آلِهة يلزم فساد الارض والسماء باالفعل لكن التالى باطل فاالمقدم مثله فاالملازمة في هٰذه الشرطية ليست بقطعية وذلك لانه يجوز ان

يوجد الاتفاق على خلق السموٰت والارض وانماالملازمة ظنية مبنية على العادة فان العادة جارية على التغالب عند تعدد الحكماء فهٰذا يفيد الظن دون اليقين وانماكان فی هٰذه الآية الاشارة الى البرهان الذی ذكره الشارح لان الملازمة فی ذلک البرهان انماهی بين امكان التعدد وبين امكان التمانع والمراد فی الآية المذكورة التعدد باالفعل والفساد باالفعل ولاشک ان الامكان لازم مع الفعلية فامكان التعدد لازم مع التعدد باالفعل وامكان التمانع لازم مع الفساد باالفعل لان الفساد باالفعل انمايأتی عند وجود التمانع باالفعل والملازمة فی البرهان المذكور قطعية كماهوظاهر فاذا كان هٰذا البرهان لازمًا مع هٰذه الآية كان ذلک البرهان باطن هٰذه الآية فظاهر هٰذه الآية دليل اقناعی وباطن هٰذه الآية برهان قطعی فان لكل آية ظهر وبطن وقال العلامة الخيالی ان هٰذه الآية حجة قطعية علی تقدير وحجة اقناعية علی تقدير آخر وقال لهٰذا ان هٰذا هوالتحقيق فتفصيل كلامه هوان هٰذه الآية ان حملت علی نفی تعدد الصانع مطلقًا ای سواء كان ذلک الصانع مؤثرًا فی الارض والسماء باالفعل اولا فعلی هٰذا التقدير تكون هٰذه الآية حجة اقناعية ، وان حملت علی الصانع المؤثر فيهما باالفعل فعلی هٰذا التقدير تكون هٰذه الآية حجة قطعية وهٰذا التقدير هوالظاهر لانه ليس المراد من قوله فيهما الظرفية بل المراد التاثيرفيهما ووجه كون هٰذه الآية علی هٰذا التقدير حجة قطعية هوانه يلزم من تاثيرهما توارد العلتين المستقلتين علی معلول واحد وهوباطل سواء كان علی سبيل الاجتماع اوعلی سبيل الانفراد فاذا بطل ذلک التقوارد بطل وجود الارض والسماء علی تقديرالتعدد ولاشک ان ذلک هوالمراد بفساد الارض والسماء ، اقول يختلج فی قلبی اعتراضًا وجوابًا اماالاعتراض فهو انا لانسلم انه اذا اُريد الصانع المؤثر فيهما تكون هٰذه الآية حجة قطعية لانه يجوز ان يكون احدهما مؤثرًا باالفعل فی البعض والآخر يكون مؤثرًا فی البعض الآخر فلايلزم من التعدد المذكور فسادهما ، اقول فی الجواب اولاً ان علی ذلک التقدير يمكن التمانع بينهما وامكان التمانع يستلزم امكان عجز احدهما اوامكان اجتماع الضدين ولاشک ان امكان عجز احدهما وكذا امكان اجتماع الضدين محال فيكون التمانع ايضًا محالاً فيكون التاثير علی التوزيع والتقسيم ايضًا يكون محالاً فيكون التعدد ايضًا محالاً واقول فی الجواب ثانيًا ان المراد ان هٰذه الآية حجة قطعية علی تقدير ان يكون المراد من تاثير هوالتاثير فی شیء واحد وليس المراد انها حجة قطعية علی الاطلاق.

قوله ﴿والملازمة عادية﴾ هٰذا هو دليل لاثبات ان هٰذه الآية حجة اقناعية لاقطعية ، واعترض عليه المحشى القزوينى بانه يعلم من كلام الشارح ان الاحكام المستندة الى العادة لاتكون قطعية فيلزم من هٰذا ان لايفيد النظر الصحيح علم اليقين وذلك لان الملازمة بين الدليل والنتيجة عادية عند الاشاعرة ، واجاب عنه العلامة الفرهارى بانه فرق بين العادية فى الموضعين لان معنى كون النتيجة عادية هوان عادة الواجب تعالى جارية على خلق العلم اليقينى باالنتيجة بعد النظر الصحيح ومعنى العادية هٰهُنا هوان جريان العادات يفيد الظن باالملازمة وهٰذا لايوجب ان يكون كل ما للعادة مدخل فيه ظنيًا كما ان كون خبرالواحد مفيدًا للظن لايستلزم ان كل مسموع ظنى (فانقيل) العاديات يقينيات كاالعلم بوجود الجبل الذى كان امس فلايصح جعل الحجة اقناعية لاجل كون الملازمة عادية ، اجاب عنه عصام الدين بجوابين : الاول ان العاديات تفيد اليقين فى الشاهد واما فى الغائب فافادته العلم انماهوبقياسه على الشاده فلهٰذا تطرق اليه الاحتمال المنافى لليقين والثانى ان العادة انما تفيد اليقين اذا كانت دائمة واما اذا كانت اغلبية فلاتفيد اليقين.

قوله ﴿فان العادة جارية﴾ وذكر العلامة الفرهارى فى العادة احتمالين الاول ان عادة حكام البشر جارية باالتمانع عند تعددهم والثانى ان العادة الالٰهية جارية باحداث التمانع بينهم (فانقيل) هٰذا قياس الغائب على الشاهد وهو لايفيد المطلوب ، اجاب عنه المحشى بان هٰذا تنبيه باالادنى على الاعلى وليس قياسًا فقهيًا حتى تقول انه لايفد المطلوب ،و اجاب عنه ثانيًا بان هٰذا انماكان واردًا لوكان المطلوب هٰهُنا اليقين وليس كذلك بل المطلوب هٰهُنا هوالظن ولاشك ان قياس الغائب على الشاهد وان لم يكن مفيدًا لليقين ولكن يكون مفيدًا للظن ، اقول انه لامعنى لورود هٰذا الاعتراض لان هٰذا القول من الشارح دليل على ان الملازمة المذكورة عادية مفيدة للظن فحاصل هٰذا الدليل هوانه انماكانت هٰذه الملازمة ظنية لاجل ان اثباتها انماهوبواسطة قياس الغائب على الشاهد ولاشك ان هٰذا القياس يفيد الظن دون اليقين

قوله ﴿والافان أُريد الفساد﴾ يعنى ان يجعل الحجة ظنية والملازمة عادية بل جعلنا الحجة يقينية والملازمة عقلية كان هٰذا الدليل غيرتام واستدل على عدم تمامه بقوله فان أُريد الفساد ـ الخ ـ وحاصل هٰذا الاستدلال هوانه لا أُريد من الفساد هوالفساد باالفعل فلانسلم الملازمة بين تعدد الألهة وبين الفساد باالفعل وسند ذلك المنع هو جواز الاتفاق على هٰذا

النظام ولو اُردی من الفساد هو امكان الفساد فاالملازمة مسلمة ولكن لانسلم بطلان التالی لانه لا دليل علی انتفاء امكان الفساد بل النصوص شاهدة علی الفساد واعترض علی سند المنع بانا لانسلم جواز الاتفاق لان جواز الاتفاق يستلزم جواز التمانع ولاشک ان جواز التمانع محال لان جوازه يستلزم جواز اجتماع الضدين اوجواز عجز احد الالٰهين وهما محالان ، اجاب عن هٰذا الاعتراض المحشی بان هٰذا اعتراض علی السند وهٰذا انمايكون مفيدًا لوكان السند مساويًا لنقيض المقدمة الممنوعة مع انه لامساواة بينهما وعند عدم المساوات لايبطل نقيض المقدمة الممنوعة من ابطال السند حتی تصح المقدمة الممنوعة ، واجاب البعض عن هٰذا الاعتراض بان المراد من الجواز هو الامكان العام الموجو فی ضمن الواجب فيكون الاتفاق واجبًا واذا وجب الجواب الاتفاقی لايجوز التمانع لان جواز التمانع انماهو عند جواز الاتفاق بدون وجوبه ولكن المحشی رد علی هٰذا الجواب بان حمل الجواز هٰهُنا علی الامكان العام فی ضمن الوجوب الذاتی غيرمستقيم ، اقول لعل يكون وجه عدم الاستقامة هوعدم الدليل علی ذلک الوجوب وذكر العلامة الفرهاری اعتراضًا واردًا علی جواز الاتفاق بان لانسلم جواز الاتفاق لانه يلزم من ذلک توارد العلتين المستقلتين علی معلول واحد باالشخص وذلک باطل ، ثم اجاب عنه اولاً بان كونه واحدًا باالشخص غيرمعقول لتركبه من اشخاص غير محصورة بل من انواع بل من اجناس ، واجاب عنه ثانيًا بان هٰذا انماكان واردًا لوكان معنی الاتفاق هو ان يكون كل واحد مؤثرًا تامًا فی ايجاد شیء واحد وليس كذلک بل معناه هو انه اذا يخلق احدهما شيئًا فلايزاحمه الآخر ولاشک ان علی هٰذا المعنی للاتفاق لايلزم تواردالعلتين المستقلتين علی شیء واحد.

قوله ﴿ای خروجهما عن هٰذا النظام﴾ دفع وهم من يتوهم ان المراد باالفساد يكون العدم الطاری مع ان التمانع والتغالب فی العادة لايفضی الی الانعدام باالكلية بل يفضی الی الاختلاف فدفع ذلک الوهم بانه ليس المراد من الفساد هو الانعدام باالكلية بل المراد منه هو الخروج عن هٰذا النظام وهويشمل الاختلاف (فانقيل) لماكان المراد من الفساد هٰذا المعنی فوجد هٰهُنا احتمال ثالث وهوالانعدام باالكلية فينبغی ان يذكرالشارح هٰذا الاحتمال ايضًا ، اجاب عنه عصام الدين بان الوجه لعدم ذكر هٰذا الاحتمال هو انه شريک مع الاحتمال الاول فی وجه البطلان وماقال المحشی من ان المراد باالفساد انتفاء تكون السمٰوٰت والارض ـ الخ ـ

ففرض من ذلك الكلام هو الاعتراض على ان الملازمة ظنية بانها قطعية و ذلک الاعتراض هو ما ذكره الشارح فيما سيأتى بقوله لايقال الملازمة قطعية ـ الخ ـ فانتظره .

قوله ﴿لايقال الملازمة قطعية والمراد﴾ قال المحشى هٰذه اشارة الى المعارضة فالشارح قد استدل فيما سبق على كون هٰذه الملازمة ظنية وجعل هٰذه الحجة اقناعية فالمعارض هٰهُنا يقيم الدليل على كون هٰذه الملازمة قطعية وكون هٰذه الحجة مفيدة لليقين لان المعارضة عبارة عن اقامة الدليل على خلاف ما اقامه عليه الخصم ثم ان الدليل الذى اورده المعارض انماهو على نمط القياس الاستثنائى الرفعى تقريره هٰكذا لو امكن الصانعان لم يوجد المصنوع اصلاً لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالى فظاهر لان تكون السمٰوٰت والارض مشاهد بحس البصر واماالملازمة فاثبتها بقوله لامكن تمانع فى الافعال ـ الخ ـ حاصل كلامه هوان على تقدير امكان تعدد الصانع يمكن التمانع فى الافعال كلها و لاشک ان على تقدير التمانع لايكون احدهما صانعًا اصلاً واذا لم يكن احدهما صانعًا لايوجد مصنوع.

قوله ﴿لانا نقول امكان التمانع لايستلزم﴾ اعلم ان لهٰذا الجواب تقريرين وهما مبنيان على وجود الاحتمالين فى مرجع ضمير هو فى قوله وهو لايستلزم انتفاء المصنوع ـ الخ فالاحتمال الاول فى مرجع ذلک الضمير هوان ذلک راجع الى امكان التمانع والاحتمال الثانى هوان يكون ذلک الضمير راجعًا الى عدم تعدد الصانع فتقرير الجواب على الاحتمال الاول هوان امكان التمانع لايستلزم الاعدم تعدد الصانع وذلک لان امكان التمانع محال وهو لازم مع تعدد الصانع ولاشک ان استحالة اللازم تستلزم استحالة الملزوم فاذا كان امكان التمانع محالا يكون تعدد الصانع ايضًا محالاً ولايستلزم التمانع لانتفاء المصنوع لانه يجوز ان يوجد المصنوع باحدهما لان امكان التمانع لايستلزم وقوعه باالفعل بل يجوز ان يمكن التمانع ولم يقع باالفعل بان يتفقا على ايجاد المصنوع بقدرة احدهما وتقرير الجواب على الاحتمال الثانى هوان امكان التمانع لايستلزم الاعدم تعدد الصانع لان امكان التمانع لازم مع تعدد الصانع ولاشک ان هٰذا اللازم محال فيكون الملزوم وهوتعدد الصانع ايضًا يكون محالاً لان استحالة اللازم تستلزم استحالة الملزوم ولكن عدم تعدد الصانع لايستلزم انتفاء بل المستلزم لذلک هوان لايكون كل واحد منهما صانعًا لشىء وعلى كل واحد من التقديرين يكون هٰذا الجواب بمنع الملازمة فى دليل المعارض .

قوله ﴿على انه يرد منع الملازمة﴾ اعلم ان الفرق بين هٰذا الجواب والجواب المذكور سابقًا هوان الجواب السابق مبنى على ظاهرالآية فان الظاهر المتبادر من الآية المذكورة هوان يراد من الفساد هوعدم التكون باالفعل فهٰذا الجواب بمنع الملازمة فقط لان عدن ارادة عدم التكون باالفعل لاتكون الملازمة ثابتة وان كان بطلان التالى حقًا لان عدم التكون باالفعل حق لان التكون من المشاهدات واما الجواب الثانى ففيه تفصيل الاحتمالين : الاول ان يكون المراد من عدم التكون هوعدم التكون باالفعل فعلى هٰذا الاحتمال يكون الجواب بمنع الملازمة ، والثانى ان يكون المراد من عدم التكون هوعدم التكون باالامكان فعلى هٰذا الاحتمال يكون الجواب بمنع بطلان التالى لان امكان عدم التكون حق فاذا كان فى جواب الثانى تفصيل احتمالات كلها وكان بناء الجواب الاول على الظاهر اندفع الاعتراض الوارد هٰهُنا وهوان فى الكلام تكرار لان الجواب الاول هوالشق الاول من الجواب الثانى ووجه الاندفاع ظاهر ، ذكرعصام الدين فى هٰذه الآية احتمالاً آخر حيث قال وللآية احتمال آخر ارجو ان يكون صوابًا والمهدى به مهديًا مثابًا وهوان هٰذه الآية لبيان صلاح التوحيد وفساد الشرک بانه لوكان فى السمٰوٰت والارض آلِهة كما ان فى الارض آلهة وهى الاصنام لفسدت السماء والارض بشؤم الشرک وانمابقى السمٰوٰت والارض ببركة خلو السمٰوٰت عن اهل الشرک.

قوله ﴿ فانقيل : مقتضى كلمة لو انتفاء الثانى﴾ هٰذا الاعتراض وارد على كون هٰذه الآية حجة على انتفاء تعدد الآلِهة بان هٰذه الآية لاتكون حجة اقناعية ايضًا كما لاتكون حجة قطعية فمقصود المعترض هونفى الحجية عن هٰذه الآية فحاصل اعتراضه ان هٰذه الآية لاتكون حجة من وجهين : الاول ان معنى كلمة لو هوان انتفاء الشرط سبب لانتفاء الجزاء في نفس الامر ويكون كل واحد من الانتفائين معلومًا وفى الاستدلال لابد ان يكون انتفاء الجزاء معلومًا وانتفاء الشرط مجهولاً ويستدل على معلومية الشرط بمعلومية الجزء والثانى ان كلمة لو تختص باالزمان الماضى والمقصود فى الحجة هوانتفاء تعدد الآلِهة فى كل زمان.

قوله ﴿قلنا : نعم هٰذ ابحسب اصل اللغة﴾ وحاصل جوابه ان لكلمة لو استعمالين الاول هو ما ذكره المعترض والثانى هوان تكون هٰذه الكلمة للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من دون التخصيص باالزمان الماضى بل تكون لذلک على سبيل الاطلاق والآية

المذكورة من قبيل الاستعمال الثانی یعنی محمولة علی هٰذا الاستعمال الثانی ولاشک ان هٰذه الآیة تکون حجة علی هٰذا الاستعمال الثانی (فانقیل) یتوهم من ظاهرقول الشارح بان الاستعمال الاول انماهو علی قانون اللغة واما الاستعمال الثانی فمخالف عن قانون اللغة الا ان استعمال الاول اکثر والاستعمال الثانی اقل ، واُجیب عن هٰذا الاعتراض بان هٰذا انماکان واردًا لوکان مراد الشارح ماهوالظاهر من قول الشارح ولیس کذلک بل مراده ان هٰذا الاستعمال الاول اکثر والثانی اقل وان کان کل واحد من الاستعمالین علی قانون اللغة واشار الی ذلک بقوله بحسب اصل اللغة فان غرضه من زیادة لفظ الاصل هوالاشارة الی ان الاستعمال الاول اکثر من الاستعمال الثانی لان الاول مبنی علی قانون اهل اللغة والثانی مبنی علی خلاف قانون اهل اللغة.

قوله ﴿علی انتفاء الشرط﴾ اعلم ان ماذکره الشارح فی شرح التلخیص (مطول) من ان الاستعمال الاول هواستعمال اهل اللغة واما الاستعمال الثانی فهواصطلاح اهل المعقول فقدرده العلامة المحقق الشریف بان القرآن لم ینزل الاعلی لغة العرب دون الاصطلاح بل هٰذا الاستعمال ایضًا من اللغة الا ان الاشیع هوالاستعمال الاول .

قوله ﴿وقد یشتبه علی بعض الاذهان ﴾ المراد من بعض الاذهان هوذهن ابن الحاجب فمقصوده هوالرد علیه فانه ذکربعض النحاة ان لویدل علی انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط ، فاعترض علیهم ابن الحاجب بان الشرط سبب والجزاء مسبب وکثیرًا مایکون لمسبب واحد اسباب کثیرة کالحرارة فانه مسبب عن النار والشمس فانتفاء السبب لایدل علی انتفاء المسبب لجواز ان یوجد ذلک المسبب بسبب آخر فالحق هوان لو انما هولامتناع الشرط لامتناع الجزاء ای یستدل بانتفاء الجزاء علی انتفاء الشرط لان من انتفاء الجزاء الذی هوسبب یعلم انتفاء جمیع اسبابه ووجه خبط ابن الحاجب هوان مراد بعض النحاة هوالاستعمال الاول ولایکون فی الاستعمال الاستدلال وتوهم بابن الحاجب بان المراد لبعض النحاة هوالاستدلال علی انتفاء الثانی بانتفاء الاول مع ان الامر لیس کذلک بل الاستدلال انماهو فی الاستعمال الثانی فاشتبه علی ابن الحاجب الاستعمال الاول باالاستعمال الثانی .

قوله ﴿هٰذا تصریح﴾ جواب سؤال مقدروهولفظ الله فیما سبق مفسر جواب الوجود ومن المعلوم باالضرورة ان الواجب لایکون الا قدیمًا فذکرالقدیم بعد ذکر لفظ الله لایکون الا

استدراكًا ، وحاصل جوابه هوان القدم يعلم من وجوب الوجود بطريق الالتزام فذكره بعد ذلک يكون تصريحًا بماعلم التزامًا ولاشک ان التصريح بماعلم بطريق الالتزام لايعد من قبيل الاستدراک .

قوله ﴿بماعلم التزامًا﴾ (فانقيل) بان المراد من لزوم القدم مع وجوب الوجود لايخلو اما ان يكون المراد منه هواللزوم الذهنى اويكون المراد منه هواللزوم الخارجى وكلاهما باطلان اماالاول فهوان اللزوم الذهنى وان كان معتبرًا فى دلالة الالتزام ولكن هوغيرموجود هٰهُنا لانه لايلزم من تصور وجوب الوجود تصورالقدم فانه كثيرًا ما يتصور كون الشىء واجب الوجود ولايخطر باالبال كونه قديمًا واماالثانى فانا نسلم اللزوم الخارجى بين وجوب الوجود وبين القدم ولكن اللزوم الخارجى لايكون معتبرًا فى الالتزام بل المعتبر فيه هواللزوم الذهنى ، واجاب عنه المحشى احمدجند بان المراد من الالتزام هٰهُنا معنًى آخر وهوان الالتزام هٰهُنا عبارة عن ان لايحتاج الى اقامة البرهان بعد اقامته على وجوب الوجود ولاشک ان شان القدم مع وجوب الوجود كذلک ثم قال ذلک المحشى لعل يكون هٰذا تعريضًا على صاحب العُمدة فانه قد اقام البرهان على مسئلة القدم بعد اثبات وجوب الوجود باقامة الدليل عليه فرد عليه الشارح بان ذكرالقدم بعد ذكرالوجوب تصريح بماعلم التزامًا اى ليس حاجة الى اقامة الدليل على القدم بعد اقامة الدليل على وجوب الوجود.

قوله ﴿اى لا ابتداء لوجوده﴾ هٰذا تفسير للقديم بان القديم هوالذى لا ابتداء لوجوده واستدل الشارح على قدم الواجب تعالى بقوله اذ لوكان حادثًا ـ الخ ـ وهٰذا الدليل على نمط القياس الاستثنائى الرفعى تقريره هٰكذا لوكان الواجب تعالى حادثًا كان وجوده من غيره تعالى لكن التالى باطل فاالمقدم مثله واما بطلان التالى فلانه اذا كان وجود الواجب تعالى من غيره لم يكن الواجب واجبًا لكن التالى باطل فاالمقدم مثله اما بطلان التالى فلانه خلاف المفروض لانا قد فرضنا كونه واجبًا واماالملازمة فلان الواجب هومايكون وجوده لذاته فماكان وجوده من غيرلايكون واجبًا بل يكون ممكنًا واماالملازمة فى اصل الدليل فلان المعدوم لايمكن ان يكون موجدًا لنفسه ، وقال المحشى فى اثبات الملازمة والالزم تخلف المعلول عن العلة المستقلة اوالترجيح بلامرجح وتفصيل هٰذا هوان وجوده على تقدير حدوثه لولم يكن من غيرفلايخلو اما ان يكون من ذاته اويكون لامن غيره ولامن ذاته فعلى الاول يلزم تخلف المعلول وهو

وجوده عن العلة المستقلة وهى ذاته حين ماكان الواجب معدومًا وعلى الثانى يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان وجوده اذا لم يكن من ذاته ولامن غيره كان ذلك من العلة المرجحة وايضًا يقال فى اثبات الملازمة بان وجود الواجب تعالى على تقدير حدوثه ان لم يكن من الغير يكون بختة واتفاقًا فيلزم القول باالبخت والاتفاق وهوباطل.

قوله ﴿مسبوقًا باالعدم﴾ جواب سؤال مقدر وهوانه يلزم الاتحاد بين الشرط والجزاء وذلك لان معنى الحدوث هوان يكون وجوده من الغير والجزاء وهوقوله لكان وجوده من غيره عين معنى الحدوث ، وحاصل جوابه ان هٰذا انماكان واردًا لوكان المراد من الحدوث معنى الحكماء فانهم يقولون ان الحدوث باالذات عبارة عن ان يكون وجوده من الغير وليس كذلك بل المراد من الحدوث هومعنى المتكلمين وهوان يكون مسبوقًا باالعدم ان كان وقت ولم يكن هوموجودًا فيه ولاشك ان على تقديرارادة هٰذا المعنى من الحدوث توجد المغايرة بين الشرط والجزاء وهٰذا من سوانح الوقت .

قوله ﴿حتى وقع فى كلام بعضهم﴾ هٰذا تائيد لقوله اذا الواجب لايكون الاقديمًا ووجه التائيد به هوان القدم لازم مع وجوب الوجود حتى قال بعضهم لاجل ذلك اللزوم ان بين الواجب والقديم ترادف (فانقيل) ان هٰذا الكلام خطأ فلايصح به التائيد (قلنا) هٰذا انماكان واردًا لوكان التائيد مستدعيًا لكون مايذكر فى التائيد حقًا وليس كذلك فانه يصح التائيد مع كون مايذكرفى التائيد خطاءً.

قوله ﴿لكنه ليس بمستقيم﴾ استدراك لدفع توهم ناشٍ مما سبق وهوانه يكون الترادف بين الواجب والقديم حقًا ومنشأ التوهم هوان الغالب فى التائيد ان يكون مايذكر فى التائيد حقًا وصوابًا فدفع ذلك التوهم بان الترادف غير مستقيم وبين وجه عدم الاستقامة هوالقطع بتغاير المفهومين ويمكن الجواب من جانب هٰذا البعض بان ما قاله هٰذا البعض مبنى على اصطلاح بعض القدماء من ان الترادف هوالتساوى فمرادهم من الترادف هوالتساوى ولاشك ان التساوى بينهما ثابت على مذهب البعض كما ذكرالشارح ذلك الاختلاف.

قوله ﴿وانماالكلام فى التساوى﴾ هٰذا اشارة الى وقوع الاختلاف فى التساوى بين الواجب والقديم فعند جمهورالاشاعرة لاتساوى بين الواجب والقديم بل القديم اعم مطلقًا من الواجب فكل واجب قديم ولاعكس فان صفات الواجب تعالى قديمة وليست بواجبة وذكر

الشاره هٰذا المذهب بقوله فان بعضهم على ان القديم ـ الخ ـ وعندالامام حميد الدين الضريرى النسبة بين الواجب والقديم مساوات بان كل واجب قديم وكل قديم واجب فصفات الواجب تعالى كما انها قديمة فكذلك واجبة وذكر الشارح هٰذا المذهب بقوله وفى كلام بعض المتأخرين ـ الخ ـ

قوله ﴿ ولا استحالة فى تعدد﴾ جواب سؤال مقدر وهوانه لوكانت صفات الواجب تعالى قديمة يلزم تعدد القدماء لكن التالى باطل فالمقدم مثله ، وحاصل جوابه نسلم تلك الملازمة ولكن لانسلم بطلان التالى لان الباطل انماهو تعدد الذوات القديمة واللازم هٰهُنا انماهو تعدد الصفات القديمة فهٰذا التعدد لايكون باطلاً (فانقيل) ينبغى ان يكون تعدد الصفات القديمة ايضًا باطلاً وذلك لان تعدد القدماء وان كانت صفات يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته فهٰذا فى المعنى قول بتعدد الذوات القديمة وانما كان تعدد الصفات القديمة موجبًا لوجود موجودات مستغنية عن الواجب لذات لان علة الاحتياج عند المتكلمين هوالحدوث فاذا فقد الحدوث فى الصفات فقد الاحتياج فيها ايًا ،و قال عصام الدين انه لاجواب عن هٰذا الاشكال الا بان يتنزل من القول بان المحوج هوالحدوث الى القول بان المحوج هوالامكان ولاشك ان الصفات ممكنة مع قدمها فلايوجب تعدد الصفات القديمة وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته ،ا قول ومن هٰذا علم سرالفرق بين تعدد الذوات القديمة وبين تعدد الصفات القديمة بان التعدد الاول غيرجائز والتعدد الثانى جائز وهوان تعدد الذوات القديمة يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته وهٰذا محال والثانى لايوجب ذلك فلذا كان تعدد الذوات القديمة باطلاً وتعدد الصفات القديمة جائزًا.

قوله ﴿بان الواجب لذاته هوالله تعالى وصفاته﴾ اعلم ان لوجوب الصفات لذاتها معنيان الاول ان يكون وجودها ناشئة من نفس تلك الصفات وتكون مستقلة فى وجودها ولاتكون محتاجة فى وجودها لا الى ذات الواجب تعالى ولا الى غيره تعالى واعترض الشارح على هٰذا المذهب الثانى بقوله فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد ـ ا لخ ـ مبنى على ارادة هٰذا المعنى من الوجوب لذاته فى حق الصفات لان على هٰذا التقدير يلزم وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته وهومحال ، والثانى ان يكون وجودها مستندًا الى الواجب تعالى بالايجاب لا بالاختيار فيكون معنى وجوبها هوان ثبوتها لذات الواجب تعالى

ضروری بطریق الایجاب لابطریق الاختیار لان علی تقدیر الاختیار یلزم کون هٰذه الصفات حادثه فیلزم من ذلک قیام الحوادث بذات الواجب تعالی ولایلزم من الوجوب لذاته بهٰذا المعنی وجود موجودات مستغنیة عن الواجب لذات فان هٰذه الصفات علی تقدیر هٰذا المعنی تکون محتاجة الی الواجب لذاته وعلی هٰذا المعنی لایرد اعتراض الشارح علی هٰذا المذهب والمحشی احمدجند ذکرهٰذا المعنی للوجوب لذات دفعًا للاعتراض الوارد علی هٰذا المذهب من جانب الشارح ووجه الاندفاع ظاهر لان تعدد الواجب لذاته بهٰذا المعنی لایکون منافیًا للتوحید لان المنافات للتوحید انمایکون لازمًا اذا اوجب وجود موجودات مستغنیة عن الواجب لذاته ولکن هٰذا المعنی للوجوب لذاته لایکون موجبًا لوجود موجودات مستغنیة عن الواجب لذاته (فانقیل) لماکان صدور صفات الواجب تعالی عنه تعالی بطریق الایجاب لابطریق الاختیار لم یکن الواجب تعالی مختارًا مع ان الحق هوکون الواجب تعالی مختارًا اشار المحشی احمدجند الی دفع ذلک الاعتراض بان کون الواجب مختارًا انماهو فی غیر صفاته تعالی من الممکنات فاالاعتراض انماکان واردًا لوکان الواجب تعالی مختارًا بطریق الاطلاق ای سواء کان فی صفاته تعالی اوفی غیرها من الممکنات.

قوله ﴿واستدلوا علی انّ کل قدیم﴾ هٰذا دلیل علی ان صفات الله تعالی واجبة باالذات ثم ان هٰذا الدلیل علی نمط القیاس الاقترانی من الشکل الاول فقول کل ماهوقدیم فهوواجب لذاته کبری هٰذا القیاس واما صغره فمطویة غیرمذکورة فتقریر القیاس واما صغره فمطویة غیر مذکورة فتقریر القیاس هٰکذا ان صفات الواجب تعالی قدیمة وکل ماهو قدیم فهو واجب لذاته ینتج ان صفات الواجب تعالی واجبة لذاتها اما الصغری فلان صفات الواجب لولم تکن قدیمة لکانت حادثة لکن التالی باطل فاالمقدم مثله اما بطلان التالی فلانه یلزم قیام الحوادث بذات الواجب تعالی واما الملازمة فظاهر لعدم وجود الواسطة بین القدیم والحادث فی المحل الموجود واماالکبری فاستدل الشارح علیها بقوله بانه لولم یکن واجبًا لذاته۔ الخ۔ وهٰذا الدلیل علی نمط القیاس الاستثنائی الرفعی تقریره هٰکذا بان القدیم لولم یکن واجبًا لذاته لکان جائز العدم لکن التالی باطل فاالمقدم مثله ، ویرد علی هٰذه الملازمة بانا لانسلم ان القدیم اذا لمیکن واجبًا لذاته یکون جائز العدم لان القدیم اذا کان واجبًا باالغیر فایضًا لایکون جائزالعدم والا لزم تخلف المعلول عن العلة بان تکون العلة موجودة ولایکون المعلول موجودًا ، اجاب

عنه الشارح بقوله فی نفسه ـ الخ ـ ومعنی هٰذا القول هوقطع النظر عن الموجد فحاصل جوابه هو ان المراد هو ان القدیم اذا لم یکن واجبًا لذاته لکان جائز العدم اذا قطع النظر عن الموجد ولاشک ان الملازمة تصح علی هٰذا التقدیر واستدل الشارح علی بطلان التالی بقوله فیحتاج فی وجوده ـ الخ ـ وهٰذا الدلیل علی نمط القیاس الاستثنائی الرفعی تقریره هٰکذا ان القدیم لو کان جائز العدم یکون محتاجًا الی مخصص لوجوده علی عدمه لکن التالی باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه اذا کان جائز العدم یکون وجوده وعدمه متساویان فلووجد بدون المخصص یلزم الترجیح بلامرجح وهوباطل فلامحالة یکون محتاجًا فی وجوده الی مخصص واستدل الشارح علی بطلان التالی بقوله فیکون محدثًا ـ الخ ـ وهٰذا الدلیل علی نمط القیاس الاستثنائی الرفعی تقریره هٰکذا لوکان القدیم محتاجًا الی مخصص فی وجوده کان محدثا لکن التالی باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالی فلان هٰذا قلب القدیم بالمحدث وهوباطل بداهة واما الملازمة فاثبتها الشارح بقوله اذ لانعنی بالمحدث ـ الخ ـ وحاصل جوابه هو ان مرادنا بالمحدث هو مایتعلق وجوده بایجاد شیء آخر ای بان یکون محتاجًا فی وجوده الی ایجاد الغیر فاذا کان محتاجًا فی وجوده الی ایجاد الغیر لابد ان یکون حادثًا ، اقول هٰذا لایکفی فی اثبات المطلوب لان المراد من المحدث هو المحدث بالزمان ای مایکون لوجوده اول ومایکون وجوده متعلقًا بایجاد الغیر هو المحدث بالذات فلابد لاثبات المطلوب من زیادة امر آخر وهو ان الموجد هو الواجب تعالی وایجاده بطریق الاختیار ولاشک ان معلول المختار یکون محدثًا بالزمان ای مسبوقًا بالعدم لان ارادة ایجاده تکون مقارنة لعدمه.

قوله ﴿ثم اعترضوا بان الصفات﴾ (فانقیل) ان هٰذا الاعتراض کماهو وارد علی تقدیر وجوبها فکذلک وارد علی تقدیرقدمها ایضًا لان البقاء لازم مع کل واحد من الوجوب والقدم فماالوجه للشارح حیث خص ورود الاعتراض بالوجوب ، اجاب عنه عصام الدین بان الوجه لذلک الاختصاص هو ان المعترض زعم ان الصفات لولم تکن واجبة تکون محدثة فلاتکون باقیة فلذا خص الاعتراض بالوجوب .

قوله ﴿فاجابوا بان کل صفة﴾ اعلم ان عصام الدین بیّن الفرق بین بقاء الصفة وبین بقاء الاعراض بان بقاء الصفة هو بعینه الصفة بخلاف بقاء العرض فانه یکون مغایرًا عن العرض وذلک لان البقاء لوکان عین العرض لما انفک عنه مع ان البقاء ینفک عنه حال حدوثه فانه

فی زمان حدوثه لایکون باقیًا وبهٰذا الفرق اندفع الاعتراض الوارد هٰهُنا وهوان هٰذا جارٍ فی الاعراض ایضًا بان یقال ان الاعراض تکون باقیة ببقاء هونفس العرض فلایلزم قیام العرض باالعرض فعلی هٰذا ینبغی ان یجوز بقاء الاعراض مع ان الشیخ الاشعری لایقول ببقاء الاعراض فانه ینکر عن ذلک مستدلاً بانه یلزم علی تقدیر بقاء الاعراض قیام العرض باالعرض فلایکون العرض الواحد باالشخص باقیًا بل یکون الباقی هوالنوع وبقاء ذلک النوع یکون بتجدد الامثال ووجه الاندفاع ظاهرمن ذلک الفرق ثم ان عصام الدین اورد هٰهُنا اعتراضًا آخر وهوان صیغة الباقی تقتضی زیادة البقاء کاالعالم یقتضی زیادة العلم فاالقول بتجویز کون البقاء نفس الباقی یهدم الاستدلال علی زیادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زیادة مبدء الاشتقاق واورد هٰهُنا العلامة الفرهاری ایضًا اعتراضًا وهوانکم ان اردتم باالعینیة بین الصفة وبین البقاء الاتحاد فی المفهوم فذلک ممنوع لوجود المغایرة بینهما وان اردتم ان البقاء امراعتباری ولیس موجودًا فی الخارج قائمًا باالصفة فهٰذا مسلم ولکن بقاء العرض ایضًا کذلک فینبغی ان یجوز بقاء الاعراض ، اقول اندفاع هٰذین الاعتراضین لایمکن الابان یقال ان البقاء لایکون امرًا زائدًا علی العرض بل هوعبارة عن الوجود ولکن باالنسبة الی الزمان الثانی.

قوله ﴿وهٰذا کلام فی غایة الصعوبة﴾ المراد من الکلام القول الاول ، القول بان صفات الواجب تعالی قدیمة وغیرواجبة فاالنسبة بین القدیم والواجب العموم والخصوص المطلق بان یکون القدیم اعم مطلقًا من الواجب وهٰذا القول مذهب جمهور الاشاعرة والثانی القول بان الصفات کما هی قدیمة فکذلک هی واجبة فاالنسبة بین القدیم والواجب مساوات وهٰذا القول مذهب حمید الدین الضریری فاالشارح حکم علی کل واحد من القولین بغایة الصعوبة ثم ان الشارح بین الصعوبة بورود الاعتراض علی کل واحد من هٰذین القولین فاالاعتراض الوارد علی القول الثانی ذکره بقوله :

قوله ﴿فان القول بتعدد الواجب ـ الخ﴾ وهٰذا الاعتراض مع الجواب عنه قد ذکرناه مفصلاً فیما سبق وذکرالاعتراض الوارد علی القول الاول بقوله :

قوله ﴿والقول بامکان الصفات ـ الخ﴾ وتفصیل هٰذا الاعتراض هوان القول بامکان الصفات کماهومذهب الجمهور ینافی قولهم بان کل ممکن فهوحادث ووجه المنافات هوان الجمهور یقولون بان صفات الواجب تعالیٰ قدیمة ولکن لاتکون واجبة بل تکون ممکنة فیلزم

من قولهم ان بعض الممكن لايكون حادثًا بل يكون قديمًا وذلك البعض عندهم صفات الواجب تعالى وهٰذه سالبة جزئية ولاشك انها منافية مع الموجبة الكلية وهى قولهم بان كل ممكن فهوحادث.

قوله ﴿فان زعموا انها قديمة بالزمان﴾ هٰذا جواب عن الاعتراض الوارد على قول جمهور الاشاعرة وحاصله ان السالبة الجزئية انماتكون لازمة من مذهبهم لوكان بين القدم والحدوث منافات وليس كذلك فان المراد من الحدوث هوالحدوث الذاتى وهوعبارة عن الاحتياج الى ذات الواجب تعالى والقدم عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم ولاشك ان القدم لاينافى الحدوث بهٰذا المعنى فصفات الواجب تعالى كماهى قديمة فكذلك هى حادثة .

قوله ﴿فهوقول بماذهب﴾ هٰذا هوالرد على الجواب المذكور وحاصله ان الجواب المذكور مبنى على تقسيم كل من القدم والحدوث الى ذاتى وزمان وهٰذا هوماذهب اليه الفلاسفة فيكون هٰذا الجواب باطلاً لانه قول بماذهب اليه الفلاسفة وماذهب اليه الفلاسفة باطل فمعنى القدم الزمانى هوان لايكون لوجود الشيء اول ومعنى القدم الذاتى هوان لايكون محتاجًا فى وجوده الى الغير ومعنى الحدوث الزمانى هوان يكون لوجوده اول والحدوث الذاتى هوان يكون محتاجًا فى وجوده الى الغير.

قوله ﴿وفيه رفض لكثير من القواعد﴾ والضمير المجرور فى قوله فيه راجع الى القول بان الصفات قديمة بالزمان وحادثة بالذات فيكون المعنى فى هٰذا القول رفض لكثير من القواعد الاسلامية وقال العلامة الفرهارى ان هٰذه القواعد اربعة : الاولى ان الواجب تعالى فاعل بالاختيار والثانية ان معلول الفاعل المختار يكون حادثًا بالزمان والثالثة ان الايجاب نقص ، والرابعة ان التأدب فى الالٰهيات واجب ، ووجه رفض هٰذه القواعد بهٰذا القول هو ان صفات الواجب تعالى لماكانت قديمة بالزمان وحادثة بالذات فهٰذه الصفات لاتخلو اما ان يكون صدورها عن الواجب تعالى بالاختيار اويكون صدورها عنه تعالى بالايجاب فعلى الاول يلزم رفض القاعدة الثانية وعلى الثانى يلزم رفض القاعدة الاولى اما رفض القاعدة الثانية وهى ان معلول الفاعل المختار حادث بالزمان هوان صفات الواجب تعالى مع صدورها عن الواجب تعالى بالاختيار قديمة بالزمان لاحادثة بالزمان فبطل ان معلول الفاعل المختار حادث بالزمان واما رفض القاعدة الاولى على تقدير صدورهٰذه الصفات من الواجب تعالى بالايجاب

فلان تلك القاعدة هى ان الواجب تعالى فاعل باالاختيار وعلى تقدير صدور هٰذه الصفات من الواجب تعالى باالايجاب لايكون الواجب تعالى فاعلاً باالاختيار بل هوفاعل باالايجاب وان كان صدور الصفات عن الواجب تعالى باالايجاب وصدور العالم باالاختيار لزم رفض القاعدة الثانية وهى ان الايجاب نقض ووجه رفض هٰذه القاعدة هوان الايجاب متحقق فى الواجب تعالى باالنسبة الى صفاته على مع انه لايكون نقصًا واما رفض القاعدة الرابعة فلان توصيف صفات الواجب تعالى باالحدوث الذاتى سوء ادب وايضًا يرد على مذهب الجمهور الاشاعرة باناالانسلم ان صفات الواجب تعالى ممكنة قديمة صادرة باالايجاب لانها لو كانت ممكنة فلايمكن ان تكون قديمة بل لابد ان تكون حادثة لقول المشائخ كل ممكن حادث (قلنا) فى الجواب اولاً بان قول المشائخ انماهو فى الصادر باالاختيار يعنى ان مرادهم هوان الممكن الذى يكون صدوره باالاختيار يكون حادثًا فلايكون هٰذا القول شاملاً لصفات الواجب تعالى لان صدورها عن الواجب تعالى باالايجاب دون الاختيار (وقلنا) فى الجواب ثانيًا ان مرادهم فى ذلك القول من الحدوث هوالحدوث باالذات ولاشك ان الحدوث الذاتى يجامع القدم باالزمان ويرد على هٰذا الجواب الثانى بان هٰذا قول بما ذهب اليه الفلاسفة (قلنا) ان مخالفة الفلاسفة لاتكون واجبة فى كل قول ولوكان ذلك القول حقًا ولاشك انه لامحذور فى تقسيم الحدوث والقدم الى ذاتى وزمانى اذا اعترفنا بحدوث العالم باختيار صانعه وبهٰذا بطل ما اورده الشارح على الجواب المذكور فى الشرح وايضًا يرد على مذهب جمهور الاشاعرة بانا لانسلم كون صفات الواجب تعالى قديمة لان صفات الواجب تعالى صادرة عنه تعالى ، والواجب تعالى فاعل مختارولاشك ان معلول الفاعل المختار يكون حادثًا باالزمان اى مسبوقًا باالعدم فيجب ان تكون صفات الواجب تعالى ايضًا مسبوقة باالعدم (قلنا) فى الجواب اولاً ان الواجب تعالى مختارفى غيرالصفات واماالصفات فصدورها عن الواجب تعالى لايكون باالاختيار بل يكون صدورها عن الواجب تعالى لايكون باالاختيار بل يكون صدورها عن الواجب تعالى باالايجاب فلايقتضى ذلك ان تكون صفات الواجب تعالى مسبوقة باالعدم (وقلنا) فى الجواب ثانيًا ان صدور صفات الواجب تعالى عنه تعالى باالاختيار لكن لايلزم من ذلك كون الصفات مسبوقة باالعدم لانه يجوز ان يكون تقدم الاختيار والقدرة على معلوله تعالى يكون باالذات وايضًا يرد على مذهب الجمهور الاشاعرة باناالانسلم كون صفات

الـواجب تعالى قديمة والايلزم ان لايكون ذات الواجب تعالى علة لصفاته وان لاتكون الصفات مـحتـاجة الى الواجب تعالى فى الوجود وذلک لان علة الاحتياج عند المتكلمين هوالحدوث وعلى تقدير كونها قديمة لايوجد الحدوث فيها فلايوجد فيها الاحتياج الى العلة فلاتكون ذات الـواجـب تعالى علة للاحتياج (قلنا) ان ما قاله المتكلمون من ان علة الاحتياج هوالحدوث فهو مـخصوص بماسوى الصفات يعنى ان علة الاحتياج فى صفات الواجب تعالى فهو الامكان دون الحدوث ولاشک ان الامكان موجودفى الصفات عند جمهور الاشاعرة .

قوله ﴿وسيأتى لهذا﴾ اى فى بيان ان صفات الواجب تعالى لاعين ذاته تعالى وغيره .

تـــمـــت بـــاالـــخـــيـــر

مخزن الفرائد شرح لشرح العقائدالنسفى

تأليف : زاهدعزيزخيل

كمپوز: طالب الدعاء حافظ مولوى محمدولى (البغلانى)